
تاريخ الفلسفة
المجلس الأعلى للثقافة
455
المجلد الخامس
الفلسفة الحديثة
من توماس هويز إلي باركلي
فردريك كوبلستون
ترجمة : محمود سيد أحمد

المشروع القومى للترجمة

تاريخ الفلسفة

(المجلد الخامس)

تأليف : فردريك كوبلستون

ترجمة : محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام



٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٥٥
- تاريخ الفلسفة (المجلد الخامس)
- فردريك كوبلستون
- محمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

هذه ترجمة كتاب :

History of Philosophy (Volume 5)

Modern Philosophy :

The British Philosophers From

Hobbes to Hume,

Frederick Copleston

Image Books

Doubeleaday , 1963

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084.

المحتويات

تقديم المراجع

هذا هو المجلد الخامس من موسوعة كوبلستون الكبرى في تاريخ الفلسفة، وهو يتابع في هذا المجلد دراسة الفلسفة الحديثة، فيعالج الفلاسفة البريطانيين من «توماس هوبز» إلى «ديفيد هيوم» في ثمانية عشر فصلاً.

ويبدأ بدراسة هوبز في فصلين، ويستهل الفصل الأول - كالمعتاد - بدراسة حياته وأعماله، ثم يتحدث عن طبيعة الفلسفة وغايتها وأقسامها. ويرى أن الفلسفة لا تدرس سوى «الجسم». لكن الجسم نوعان: جسم طبيعي؛ لأن الطبيعة هي التي صنعته، وجسم صناعي، صنعته إرادة الناس، وهو الدولة التي يسميها «بالإله الفاني». وهكذا يمكن تقسيم الفلسفة عند هوبز إلى قسمين: فلسفة طبيعية، وفلسفة مدنية. وتنقسم الأخيرة إلى قسمين هما: الأخلاق والسياسة.. لكن المهم هنا هو أن الفلسفة ما دامت تدرس «الجسم المتحرك» فهي تستبعد من مجالها موضوع وجود الله ، بل اللاهوت بأسره..

إذا كان المؤلف قد عالج في الفصل الأول «ميتافيزيقا الحركة» عند هوبز على نحو ما تتمثل في الجسم الطبيعي، فإنه يخصص الفصل الثاني لدراسة الفلسفة المدنية لا سيما السياسة بعد أن عرض للأخلاق في نهاية الفصل الأول، وهو يبدأ بالحديث عن حالة الطبيعة عند هوبز أو حالة «حرب الكل ضد الكل» التي يشتد سعيرها بسبب أن الناس متساوون بالطبيعة في القدرات الذهنية والجسدية، فضلاً عن أن كل فرد يبحث عن بقائه الخاص ولذته عن طريق المنافسة، وفقدان الثقة بالآخرين...

وهنا لا بد أن ننبه إلى دقة المؤلف في مسألتين:

الأولى: أن المؤلف يعي تماماً أن حالة الحرب ليست مرحلة تاريخية مرّت بها البشرية في الماضي، وإنما هي مرحلة افتراضية أو هي «استنتاج من النظر في

طبيعة الإنسان وانفعالاته..» (ص ٤٤). وتلك مسألة أساسية لا ينتبه إليها كثيرون ممن يظنون أن «حالة الحرب» هي المرحلة البدائية الأولى التي بدأت منها المجتمعات البشرية.

الثانية: أن المؤلف عندما يعرض بالتفصيل لنظرية هوبز في نشأة الدولة عن طريق «العقد الاجتماعي» الذي يتنازل فيه الأفراد لصاحب السيادة ، يدرك تماماً أن «صاحب السيادة» ليس بالضرورة ملكًا (أي أن هوبز ليس بالضرورة من أنصار الملكية المطلقة كما يزعم بعض المؤرخين) أي لا يهم أن يكون فرداً واحداً، فقد يكون عدة أفراد، ومن هنا كانت السلطة المطلقة هي – في الواقع – سلطة الدولة، ويمكن أن نقول بعبارة أكثر دقة (وربما كانت حديثة أكثر) هي سلطة القانون...

أما في الفصل الثالث فيتحدث المؤلف عن أفلاطونيي كمبردج. فإذا كان هوبز قد استبعد من الفلسفة كل نظر في الله، لأن الفلسفة لا تدرس سوى الأجسام المتحركة، فإن هؤلاء الفلاسفة قد استلهموا المذهب الأفلاطوني، واستمدوا منه إلهامهم من حيث إنه تفسير روحي وديني للواقع. ومن هنا جاءت تسميتهم بالأفلاطونيين، وإنْ لم يكن المذهب الأفلاطوني يعني عندهم «فلسفة أفلاطون» فحسب، بل التراث الكلي لميتافيزيقا أفلاطون حتى أفلوطين. وقد أكد هؤلاء الفلاسفة إيمانهم بقدرة العقل البشري في أن يبلغ حقيقة موضوعية عن الله، وأن يقدم لنا معرفة بقوانين أخلاقية كلية مطلقة.

ويبدأ المؤلف في الفصل الرابع في «دراسة لوك» على مدى أربعة فصول، فيدرس في هذا الفصل ـ كالمعتاد ـ حياته وأعماله، وتأسيسه للمذهب التجريبي الذي يستهله بالتخلص من نظرية الأفكار الفطرية التي روّجت لها المدرسة الديكارتية، بغية تطهير الأرض استعداداً لإرساء الأسس التجريبية للمعرفة، التي تقول – باختصار شديد – «إن التجربة هي أساس كل الأفكار». أما الفصل الخامس فيتحدث فيه المؤلف عن تفصيلات المذهب التجريبي عند «لوك» ـ ويعرض للأفكار بنوعيها: البسيطة والمركبة؛ وهو يميّز بينها على أساس أن الأفكار البسيطة هي تلك التي تأتينا عن طريق حاسة واحدة فقط كحاسة البصر بالنسبة لفكرة لون الوردة، أو حاسة الشم بالنسبة لرائحتها... إلخ. وهناك أفكار مركبة تأتينا عن طريق أكثر من حاسة مثل فكرة المكان

أو الامتداد، والشكل، والسكون، والحركة...إلخ؛ لأنها تتكون من انطباعات على العين واللمس يمكن إدراكها...

غير أن الأفكار بنوعيها – البسيطة والمركَّبة – تأتينا من الإحساسات، ويصنّف «لوك» الأفكار البسيطة إلى أربعة أنواع، مبيناً ما بينها من خواص مشتركة، ومن أهمها «.. إننا نستقبلها بصورة سلبية..» ثم يقسّم الأفكار المركبة إلى أفكار عن الأعراض، وأفكار عن الجواهر... إلخ مبينًا كيف أنها تتكون من ربط أفكار بسيطة من أنواع مختلفة.

وفي الفصل السادس يتحدث المؤلف عن المعرفة عند لوك بدرجاتها الثلاث: الحدسية، والبرجماتية، والحسية .. وكذلك معرفة وجود الله التي تتم عن طريق البرهان.

أما الفصل الأخير عن لوك ـ وهو الفصل السابع ـ فهو دراسة لنظرية «لوك» الأخلاقية، وكذلك نظريته السياسية التي يعرضها في كتابه «بحثان عن الحكومة المدنية»؛ حيث عرض في البحث الأول للجانب السلبي من هذه النظرية، وهو نقد كتاب «سير روبرت فلمر» الذي عنوانه: «الحكم الأبوي» الذي يدافع فيه عن الحق الإلهي للملوك على أساس أنه كان لآدم «سلطة ملكية» منحها الله له، وقد انتقلت إلى الملوك عن طريق أبنائه. وموقف فلمر «العظيم» هو أن «الناس ليسوا أحرارًا بالطبيعة».

ويرفض لوك ـ بحسم ـ هذه النظرية عن الخضوع الطبيعي للناس، ويثبت في رسالته الثانية أن الناس كانوا أحراراً ومتساوين بالطبيعة في «حالة الطبيعة الأولى» التي هي حالة الحرية؛ فضلاً عن أن الإنسان في هذه الحالة كانت له حقوق طبيعية. والحق الطبيعي الذي أولاه لوك اهتمامًا كبيراً هو حق الملكية. لقد منح الله الأرض للناس، ومنح كل ما فيها من أجل إعالتهم ورفاهيتهم. وعلى الرغم من أن الله لم يقسم الأرض والأشياء الموجودة عليها، فإن العقل يبيّن أنه لا بد أن تكون هناك ملكية خاصة لا من حيث ثمار الأرض فحسب، بل أيضًا من جهة الأرض نفسها.. وهكذا تنشأ الدولة؛ إذ يرى «لوك» أن «الغاية الأساسية من وراء اتحاد الناس في دولة، والخضوع لحكومة ما، هي المحافظة على ممتلكاتهم..». فالناس يتحدون معًا في مجتمع من أجل المحافظة المتبادلة على حياتهم، وحرياتهم، وأملاكهم التي أطلق عليها الاسم العام

«الملكية الخاصة».. وهكذا يبيّن لنا «لوك» أن المجتمع السياسى والحكومة يرتكزان على أساس عقلى.. وعلى هذا الأساس يكون «العقد الاجتماعى» الذى يعرضه المؤلف بشيء من التفصيل مع الاعتراضات والردود على هذه النظرية المهمة التى كانت بعد ذلك، أساساً من أسس الديمقراطية..

أما الفصل الثامن: فيجعله المؤلف دراسة لـ «روبرت بويل» و«سير إسحاق نيوتن»، فقد كان الأول من بين أعضاء حلقة أصدقاء «لوك»، وقد اهتم بتحليل المعطيات الحسية بوجه عام. أما الثانى فقد كان أيضاً من أصدقاء «لوك»، وقد سبق أن ذكره المؤلف فى المجلد الثالث من هذا الكتاب «تاريخ الفلسفة»، ويتحدث المؤلف عن عبقرية «نيوتن»، وكيف هيمن اسمه على الفيزياء حتى أننا نسميها فيزياء نيوتن. ويرى المؤلف أن «نيوتن» كان فيلسوفاً، بالإضافة إلى كونه رياضياً وفيزيائياً، وإن كان من غير الواضح كيف يمكن أن تتفق ميتافيزيقاه مع آرائه الطبيعية.

وفى الفصل التاسع يعرض المؤلف لبعض المشكلات الدينية عند صموئيل كلارك، والأسقف بطلر. كما يعرض فى الفصل العاشر لبعض مشكلات الأخلاق عند فلاسفة الحاسة الخلقية، شافتسبرى، وهاتشسون... إلخ. ثم يقف وقفة طويلة عند الأسقف باركلى من الفصل الحادى عشر الذى يعرض فيه لحياته وأعماله ونظريته فى الإبصار إلى الفصل الثاني عشر الذى يتحدث فيه عن المثالية الذاتية الشهيرة عند «باركلى» «وجود الأشياء المحسوسة يعني إدراكها»، إلى الفصل الثالث عشر والأخير الذى يتحدث فيه المؤلف عن الأشياء المتناهية، وجودها وطبيعتها وطابعها الخالد، ووجود اللّه وطبيعته، وعلاقة الأشياء المحسوسة بذاتنا، وباللّه، وبالعلّية... الخ.

ثم يخصص المؤلف بقية الكتاب للفيلسوف الإسكتلندى ديفيد هيوم، حيث يعقد عنه خمسة فصول تكاد تكون كتاباً مستقلاً (حوالى ١٦٠ صفحة) من الفصل الرابع عشر الذى يبدأ فيه - كالمعتاد - بحياته ومؤلفاته إلى الفصل الخامس عشر الذى يتحدث فيه عن اعتقادنا في وجود الأجسام والأذهان، ومشكلة الهوية الشخصية، ووجود اللّه وطبيعته إلى الفصل السادس عشر الذى يتحدث فيه المؤلف عن العواطف المباشرة وغير المباشرة، والإرادة والحرية، والعواطف والعقل والأفكار الأخلاقية بصفة عامة.

أما الفصل السابع عشر فيجعله حول السياسة، وأصل المجتمع والحكومة، وطبيعة الولاء وحدوده. ويجعل الفصل الثامن عشر، وهو آخر فصول الكتاب بعنوان: «هيوم ما له وما عليه».

ولعل أولى الملاحظات التي يلاحظها القارئ على محتويات هذا الكتاب هي غزارة المادة العلمية، وتمكُّن المؤلف من الموضوعات التي يعرض لها، وقدرته على العرض، وبراعته في التحليل، وعودته الدائمة إلى تصور الفلاسفة..

لكنا مع ذلك نأخذ عليه بعض المآخذ القليلة على النحو التالي:

أولاً: لا ينسى «الأب» كوبلستون أبداً أنه عالم في اللاهوت، وهي سمة لازمته تقريبًا في جميع المجلدات من المجلد الأول حتى الآن ؛ فهو – مثلاً – عندما يتحدث عن فلسفة هوبز السياسية نراه يتساءل عن «ما يناظر نظرية هوبز عن الدولة في فلسفة العصور الوسطى» ويجيب: «ربما نفترض أن القديس أوغسطين قد أعدّ لهذه النظرية أكثر من القديس توما الأكويني..» مع أن القديس أوغسطين بنظرته التي تنظر إلى نشأة الدولة على أنها نتيجة «للخطيئة الأصلية» - يبتعد تمامًا عن نظرية هوبز «التعاقدية»، لأن الأولى «دينية» تماماً، بينما الثانية «بشرية» تماماً أيضًا، ولعل هذا هو السبب في أن المؤلف يعود فيقول إن هذا التشابه: «ليس سوى جزئي، ويجب عدم التركيز عليه». (ص ٦٤).

ثانيًا: وهو عندما يتحدث عن «لوك» ونقده للأفكار الفطرية لا يفوته أن يعلن لنا أن القديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر أثبت أن كل أفكارنا الطبيعية ومعرفتنا، مؤسسة في التجربة، ولا وجود لأفكار فطرية ص٩٥ . ومع ذلك فهو لا يطلق على الأكويني اسم «الفيلسوف التجريبي».. على نحو ما فعل مع لوك..!

ثالثًا: وهو حين يتحدث عن النظرية السياسية عند لوك نراه يدافع عن المنظِّر «اللاهوتي» سير روبرت فلمر، فيرى أن فلمر لم يكن في حقيقة الأمر غبيًّا كما يصوره لوك: لأنه نشر أعمالاً ذات أهمية أعظم من كتابه «الحكم الأبوي» بيد أن كتابه قد نُشِر حديثًا، وأثار نقاشًا... إلخ (ص ١٥٦ - ١٥٧) - وحتى لو افترضنا جدلاً أن فلمر نشر كتبًا أخرى «عظيمة» - على حد تعبير المؤلف - فهل يمنع ذلك أن يكون «غبيًّا» فيما قاله

في هذا الكتاب عن «حق الملوك الإلهي في الحكم وتوارثه من آدم حتى عصره..؟!» - وهل لو كان صاحب هذه الآراء مؤلفًا غير لاهوتي، أكان «الأب» كوبلستون يهتم بالدفاع عنه بمثل هذه الحرارة؟ أهذه هي صفة «الموضوعية» التي يجب توافرها في المؤلف؟ أم أنها منتهى الذاتية؟!.

رابعًا: والملاحظة الأخيرة متعلقة «بهوبز» الذي يصفه المؤلف في الفصل الأول بأنه «فيلسوف تجريبي».. وهو موضوع خلافي سبق أن ناقشناه في شيء من التفصيل في كتابنا: «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية».. لكنا نود هنا أن نعارض هذه الفكرة من كلام المؤلف نفسه الذي يعرف أن «التقاءه بالهندسة، قد أمدّه بمثاله الدائم للمنهج العلمي..» أي المنهج الرياضي (ص٧ ـ ٨). وهو منهج عقلي خالص، فما الذي جعله إذن يصفه بأنه «فيلسوف تجريبي..»؟ يقول «لأنه يبدأ من انطباعات حسية تنطبع علينا عن طريق أجسام خارجية..»(ص١٠) غير أن الفيلسوف العقلي يمكن جداً أن يبدأ من «الحس» ولقد فعل هيجل نفسه ذلك، وهو صاحب المثالية المطلقة والذي يقول: «هناك عبارة قديمة تُنسب خطأً إلي أرسطو ، ويقال إنها تعبر عن فلسفته تقول: لا شيء في العقل لم يكن موجوداً من قبل في الحس أو التجربة.. ولا ترفض الفلسفة النظرية الأخذ بهذا المبدأ إلا عن سوء فهم فحسب، ذلك لأن هذه العبارة في جانبها الآخر ليست أقل تأكيداً للقول بأنه: «ولا شيء في الحواس دون أن يمرّ بالعقل..!»[1].

فالبدء بالحس ليس هو الأساس في الحكم على الفيلسوف بأنه «تجريبي» بالضرورة، لأن المهم هو الحكم على صدق من أين يأتي: من التجربة؟ أم من الاستدلال العقلي؟. والغريب أن المؤلف يستشهد بعبارة لهوبز يقول فيها «إن الفلسفة هي معرفة بآثار أو بمظاهر على نحو ما نكتسبها عن طريق الاستدلال الصحيح..» وهوبز يستبعد صراحة المعرفة التاريخية بقوله: «هذه المعرفة ليست سوى - تجربة أو مستندات وليست استنتاجًا عقلياً..»

(١) هيجل : «موسوعة العلوم الفلسفية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص٦٢ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

ويقول المؤلف عن هوبز «الفلسفة والاستدلال عنده متلازمان» ص٢٠ ، وهوبز يستبعد اللاهوت من مجال الفلسفة: «لأن اللاهوت ليس عقلياً..» (ص٢٠).

فالحكم على المعرفة والفلسفة، وأى مجال من مجالاتها هو «حكم عقلى»، والمنهج الرياضى هو الاستدلال العقلى، حتى فى مجال السياسة لدرجة أن بعض المؤرخين يرون أنه كان يريد أن يكون «إقليدس السياسة»!. فكيف يمكن بعد ذلك كله أن نصفه بأنه «فيلسوف تجريبى»..؟

جانب من الخطأ الذى يقع فيه القارئ فى الحكم على مذهب هوبز حين يعتبره «فيلسوفًا تجريبيًا» يرجع إلى ماديته.. مع أنه ليس ثمة تعارض على الإطلاق بين العقلانية والمادية، فإذا كانت الرياضيات هى النموذج الأول للعقليين، وللمذهب العقلى عمومًا؛ ليس ثمة تعارض بين الرياضيات والمادية، وليس ذلك اكتشافًا نسوقه لأول مرة بل هو حقيقة كشف عنها ليبنتس فى عصر هوبز نفسه![1].

ومهما يكن من شىء، فالموضوع – كما سبق أن ذكرنا – «خلافى».. وفيه كثرة من الآراء المختلفة ، لكن ذلك لا يقلل أبدًا من أهمية هذا الكتاب الذى يحتوى على مادة علمية غزيرة، من المؤكد أنها سوف تعمل على إثراء المكتبة الفلسفية العربية، كما أننا نرجو أن يكون إضافة إلى المشروع الرائد: المشروع القومى للترجمة.

والله نسأل أن يهدينا جميعًا سبيل الرشاد،،،

(١) قارن كتابنا : «توماس هوبز : فيلسوف العقلانية..» ص١٢٩ وما بعدها.



تصــــديــــر

هدفى فى الأصل – كما ذكرت فى تصدير المجلد الرابع من هذا العمل – هو أن أغطى فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، بما فى ذلك فلسفة كانط، فى كتاب واحد. غير أنه قد تبيَّن لى أنه من غير الممكن أن أفعل ذلك، فقسَّمتُ الموضوع بين ثلاثة كتب، معالجًا كل كتاب منها بوصفه مجلداً منفصلاً. ومع ذلك فإنى أبقيت على خطتى الأصلية إلى هذا الحد، فهناك فصل تمهيدى مشترك ومراجعة ختامية عامة مشتركة للمجلدات: الرابع، والخامس، والسادس. أما الفصل التمهيدى فقد وضعته، بالطبع، فى بداية المجلد الرابع وهو «من ديكارت حتى ليبنتس» فى حين شكلت المراجعة الختامية، التى اقترحت أن أناقش فيها – ليس من وجهة نظر تاريخية فحسب، بل من وجهة نظر فلسفية أيضًا – طبيعة، وأهمية، وقيمة الأساليب المتنوعة للتفلسف فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، أما الفصل الأخير من المجلد الرابع فهو «من فولف حتى كانط» الذى يضم عصر التنوير فى فرنسا، وعصر التنوير فى ألمانيا، ونشأة فلسفة التاريخ، ومذهب كانط. وبالتالى، فإن المجلد الحالى، وهو «من هوبز حتى هيوم» الذى خصصته للفكر الفلسفى البريطانى من هوبز فصاعداً، بما فى ذلك فلسفة الحس المشترك عند المدرسة الإسكتلندية والتى تمثل الجزء الثانى من المجلد الرابع الذى خططت له أولاً وهو «من ديكارت حتى كانط»، لا يتضمن فصلاً تمهيديًا أو مراجعة ختامية، ولما كان ترتيبه يختلف إلى هذا الحد عن ترتيب المجلدات الثلاثة الأولى، فإننى اعتقد أنه من المستحسن أن أعيد هنا التفسير الذى قدمته من قبل فى مقدمة المجلد الرابع.

الفصل الأول

هوبز (١)

حياته وكتاباته - غاية الفلسفة وطبيعتها واستبعادها لكل لاهوت - تقسيمات الفلسفة - المنهج الفلسفى - مذهب هوبز الإسمى - العلية والآلية - المكان والزمان - الجسم والأعراض - الحركة والتغير - الحركات الحيوية والحركات الحيوانية - الخير والشر - الانفعالات - الإرادة - الفضائل العقلية - المذهب الفردى الذرى

١ - ولد توماس هوبز- مؤلف إحدى الرسائل السياسية الأكثر شهرة فى التراث الأوروبى، فى «مالسبرى» عام ١٥٨٨ . كان والده قسيساً. قام هوبز فى عام ١٦٠٨ - عندما رحل من أكسفورد - بخدمة أسرة «كافنديش»، وأمضى من عام ١٦٠٨ حتى ١٦١٠ متنقلاً بين فرنسا وإيطاليا وهو يعمل مدرساً خصوصياً لابن «اللورد كافنديش»، الذى أصبح فيما بعد الإيرل الأول لديفنشير. وعند عودته إلى إنجلترا شغل نفسه بأعمال أدبية، وقام بترجمة «ثوكيديدز» إلى اللغة الإنجليزية، وقد نُشرت الترجمة عام ١٦٢٨ . كانت له علاقات مع «فرنسيس بيكون» الذى توفى عام ١٦٢٦ ، ومع لورد هيربارت أوف تشيربرى، غير أنه لم يكرس نفسه للفلسفة.

ورجع هوبز مرة ثانية إلى فرنسا فى عام ١٦٢٩ حتى عام ١٦٣١، وعمل فى ذلك الوقت مدرساً خصوصياً لابن سير جرفس كلتون ، وعرف كتاب الأصول[1] لإقليدس أثناء زيارته لباريس. وقد أشار المؤرخون إلى أن هوبز لم يستطع مطلقًا - على الرغم من جميع جهوده - أن يكتسب درجة المعرفة الرياضية والاستبصار التى بلغها ديكارت فى سن مبكرة جداً ، لكن على الرغم من أنه لم يكن رياضياً عظيماً، فإن التقاءه بالهندسة هذا قد أمده بمثاله الدائم للمنهج العلمى. وأثناء زيارته لباريس، انجذب أيضاً إلى مشكلة الإدراك الحسى، وعلاقة الإحساسات بحركات الأجسام والصفات الثانوية.

وعندما عاد هوبز إلى إنجلترا قام بخدمة أسرة كافنديش مرة أخرى، وعاد إلى القارة الأوروبية من عام ١٦٣٤ حتى عام ١٦٣٧ مرة أخرى. وقابل «جاليليو» في فلورنسا، وقدّمه «مرسن» إلى حلقات فلسفية وعلمية. وهكذا عرف الفلسفة الديكارتية، وقدّم بدعوة من «مرسن» إلى ديكارت اعتراضاته على كتاب «التأملات الأخيرة». وكانت هذه الفترة ذات أهمية عظيمة في تطور تفكير هوبز وتحديد اهتماماته الفلسفية. عندما تحول إلى الفلسفة كان في منتصف العمر؛ غير أنه صاغ لنفسه فكرة مذهب وخطط عرضًا لها في ثلاثة أجزاء. ولقد انشغل تفكيره بحق في البداية بصورة جادة بمشكلات اجتماعية وسياسية، وكتب في عام ١٦٤٠ «أصول القانون، الطبيعي والسياسي»، الذي ظهر منه جزآن عام ١٦٥٠ تحت عنوان «الطبيعة البشرية أو العناصر الأساسية للسياسة» و«الجسم السياسي». ولم يظهر نص العمل كله حتى عام ١٨٨٩، عندما قام «تونى» (F. Tönnies) بتحريره ونشره.

في عام ١٦٤٠ لجأ هوبز إلى فرنسا، معتقدًا أن أمنه مهدد في إنجلترا بسبب معتقداته الملكية. وفي عام ١٦٤٢ نشر في باريس، عمله «عن المواطن»، الجزء الثالث من مذهبه الفلسفي الذي كان يخطط له، وكتب في باريس كتابه الشهير «اللوياثان»[٢] أو «المادة والشكل والسلطة لدولة دينية ومدنية»، الذي ظهر في لندن عام ١٦٥١ . وفي عام ١٦٤٩ تمت الإطاحة بالملك «شارل الأول»، وربما قد يتوقع المرء أن يبقى هوبز في فرنسا، خاصة لأنه كان يعمل لفترة من الزمن مدرسًا خصوصيًا في الرياضيات لـ «شارل» (الثاني)؛ أمير «ويلز»، الذي كان يعيش في المنفى في باريس، لكنه تصالح مع الدولة عام ١٦٥٢، وأقام في منزل «الأيرل ديفنشير». ولم تكن بعض الأفكار التي عرضها في كتابه «اللوياثان» مقبولة في الدوائر الملكية في باريس، وعلى أية حال، انتهت الحرب الأهلية، التي كانت سببًا رئيسيًا في بقاء هوبز بالخارج. وقد مكنته معتقداته السياسية، كما سنرى فيما بعد، من أن يقبل أي حكومة واقعية تكون الدولة هي المسيطرة عليها. ونال هوبز استحسان الملك «شارل» الثاني، وتلقى معاشًا منه، وذلك بعد استعادة السلطة في عام ١٦٦٠ .

وفي عامي ١٦٥٥ و ١٦٥٨ نشر هوبز القسمين الأول والثاني من مذهبه الفلسفي، وهما «عن الجسم» و«عن الإنسان». وقد شغل نفسه حتى نهاية حياته بأعمال أدبية، فقام

بترجمة أعمال «هوميروس» كلها إلى اللغة الإنجليزية، وكتب كتاباً عن البرلمان طويل الأجل. كما أنه انشغل كثيراً بالجدال والحوار، ولذلك أجرى مناظرة أدبية مع «برامهول»، أسقف ديرى، حول موضوع الحرية والضرورة، التي دافع فيها عن وجهة نظر حتمية. كما أنه انشغل أيضًا بجدال وحوار مع عالم الرياضيات «واليس» Wallis، الذى نشر «لؤلؤة هوبز فى الهندسة»[٣] الذى تعرَّضت فيه أخطاء هوبز الرياضية لانتقادات حادة. كما أنه تعرض لهجوم من رجال الدين بصفة خاصة، بحجة الهرطقة والإلحاد. ومع ذلك، بعد أن نجا من الدولة والسلطة بسلام ونجاح، لم تفتك به المراءات الشفهية، وبقى حياً حتى شتاء ١٦٧٩ . ومات وهو فى الحادية والتسعين من عمره[٤].

٢ – يؤكد هوبز – مثل بيكون – الغاية العملية للفلسفة. «فغاية أو مجال الفلسفة هو أننا قد نستعمل لمنفعتنا آثاراً رأيناها من قبل؛ أو قد ننتج تلك الآثار نفسها التى نتصورها فى أذهاننا، عن طريق انطباق الأجسام بعضها على بعض، كلما سمحت المادة والقوة والاجتهاد بذلك، من أجل حاجة الحياة البشرية.. إن غاية المعرفة القوة.. ومجال كل تأمل هو أداء فعل ما أو شىء ما»[٥]. إن الفلسفة الطبيعية تقدم فوائد واضحة للبشرية. غير أن الحياة البشرية ابتليت بمصائب، التى كان من أهمها الحرب الأهلية، التى اندلعت لأن الناس لم يفهموا بصورة كافية قواعد السلوك والحياة السياسية. «وبالتالى، أصبحت معرفة تلك القواعد هى الفلسفة الخلقية»[٦]. إن المعرفة قوة فى كل من العلوم والسياسة.

لكن على الرغم من أن المعرفة الفلسفية قوة، بمعنى أن وظيفتها هى المساهمة فى رخاء الإنسان المادى، والسلام الاجتماعى والأمن، فإنه لا ينجم عن ذلك أن كل معرفة تكون معرفة فلسفية. إن هيوم فيلسوف تجريبى، فيما يتعلق بالأساس البعيد للمعرفة الفلسفية. فالفيلسوف يبدأ بما هو مُعطى، أى يبدأ بانطباعات حسية تنطبع علينا عن طريق أجسام خارجية، وبذكرياتنا عن هذه الانطباعات. إنه يبدأ بمعطيات حسية، يبدأ بما يسميه هوبز «الآثار أو المظاهر». ولكن على الرغم من أن وعينا المباشر بالمظاهر أو الظواهر، وذكرياتنا عنها تؤلف معرفة، وعلى الرغم من أنها تكوِّن الأساس البعيد للفلسفة، فإنها ليست معرفة فلسفية. «وعلى الرغم من أن إحساس الأشياء وذكرياتها، وهى أمور مشتركة بين البشر وكل المخلوقات الحية، هى معرفة، لأن الطبيعة أعطتها

لنا بصورة مباشرة، ولم نكتسبها عن طريق الاستنتاج العقلي، فإنها ليست فلسفة»[٧] فكل واحد يعرف أن الشمس موجودة، بمعنى أن لدينا التجربة التي نطلق عليها عبارة «رؤية الشمس»، لكن لا أحد يقول إن هذه المعرفة هي معرفة علمية فلكية. وعلى نحو مماثل، نعرف جميعًا أن الأفعال البشرية تحدث، لكن ليس لدينا جميعًا معرفة علمية أو فلسفية بالأفعال البشرية. فالفلسفة تهتم بعلاقات سببية. «إن الفلسفة هي معرفة بآثار أو بمظاهر على نحو ما يكتسبها عن طريق الاستدلال الصحيح من المعرفة التي تكوَّن لدينا بادئ الأمر عن عللها أو منشئها، أو هي المعرفة بتلك الأسباب أو الأصول على نحو ما تكون عليه (أو تمتلك) من معرفة آثارها أولاً»[٨]. إن الفيلسوف يكتشف الآثار (أو النتائج) من أسباب معروفة ويكتشف الأسباب من آثار معروفة، وهو يفعل ذلك عن طريق «الاستنتاج العقلي». إنه لا يهتم بوقائع تجريبية محددة ببساطة، أي أنه لا يهتم بأن هذا أو ذاك يكون أو كان واقعة، بل يهتم بنتائج القضايا، التي تُكتشف عن طريق الاستدلال، وليس عن طريق الملاحظة.

وبالتالي نستطيع أن نفهم ما يقصده هوبز عندما يقسم المعرفة إلى معرفة بالوقائع، ومعرفة بالنتائج. «توجد معرفة من نوعين؛ إحداهما معرفة الوقائع، والأخرى معرفة نتيجة قضية من قضية أخرى»[٩]. فعندما أرى شيئًا قد تمَّ فعله، أو أتذكر رؤية أنه تم فعلاً، تكون لديّ معرفة عن واقعة ما. وهذا هو نوع المعرفة المطلوبة للشهادة في محكمة. وهي «معرفة مطلقة»، بمعنى أنه يتم التعبير عنها بصورة مطلقة، أو بصورة جازمة. ويطلق هذا النوع من المعرفة على السجلات الخاصة بمعرفة وقائع التاريخ، الذي قد يأخذ شكل التاريخ الطبيعي أو التاريخ المدني. أما «معرفة النتائج» فهي، على العكس، معرفة مشروطة أو شرطية؛ بمعنى أنها معرفة تقول، مثُلا، إنه: إذا كانت (أ) صادقة، فإن (ب) تكون صادقة أيضًا. وإذا استخدمنا مثال هوبز نقول: «إذا كان الشكل الموجود أمامنا دائرة، فإن أي خط مستقيم من المركز سوف يقطعه قسمان متساويان»[١٠]. وهذه معرفة علمية، نوع المعرفة المطلوبة للفيلسوف؛ أي «أنها مطلوبة لمن يزعم الاستدلال» [١١]. و«سجلات العلم» هي كتب تحتوي على براهين نتائج القضايا وتُسمى بوجه عام «كتب الفلسفة»[١٢]. ومن ثم ، يمكن أن نصف المعرفة العلمية أو الفلسفية بأنها معرفة النتائج، وهذه المعرفة هي باستمرار معرفة

شـرطيـة: أعني «إذا كـان هذا، كـان ذاك، وإن يكن هـــذا، يكن ذاك، ولو كـان هذا، سيكون ذاك»[١٣].

لقد رأينا أن الفلسـفـة عند هوبز تهتم بالتـفـسيـر السـبـبى (العلِّى)، وهو يقصـد بالتفسير السببى تفسيراً علميًا للمسـار التولدى الذى يؤدى إلى ظهور نتيجة ما إلى حـيـز الوجـود. وينجم عن هذا أنه إذا لم يظهـر شـىء إلى الوجـود عن طريق المسـار التـولدى، فـإنه لا يمكن أن يكون جزءًا من مـوضـوع الفلسـفـة. ومن ثم يُستبـعـد اللّه، والحقيقة الروحية، من دائرة الفلسفة. «إن موضوع الفلسفة، أو الموضوع الذى تعالجه، هو كل جسم نستطيع أن نتـصـور منشـأه (أصله)، ويمكن أن نقـارن، عن طريق أى اسـتدلال، بينه وبين أجسـام أخرى، أو ما هـو قـابل للتـركيب والحل؛ أعنى، كل جسم يمكن أن تكون لدينا أى مـعرفة عن أصـله أو خصـائصـه... وبالتـالى تستبـعد الفلسـفة اللاهـوت، وأعنى باللاهوت النظرية التى تقـال عن اللّه، الأزلى، الذى ليس له منشـأ (أصل)، والـذى لا يمكن الإحـاطة بـه، والـذى لا يوجـد فـيـه شـىء ينقسم أو يتـركب، ولا يمكن أن نتصور له أى منشأ»[١٤]. كما يتم استبعاد التاريخ أيضًا؛ لأن «هذه المعرفة ليست سـوى تجربة (أى تذكر) أو مسـتندات، وليست اسـتنتـاجًا عقليًا»[١٥]. ولا يمكن السماح بأشباه العلوم، مثل التنجيم.

وهكذا تـهتم الفلسـفة بأسبـاب الأجسـام وخـصـائصـهـا. وهذا يعنى أنهـا تهـتم بالأجسـام المتحركة. لأن الحركة هى «السبب الكلى»، الذى «لا يمكن أن يكون هناك أى سـبب آخر إلى جـانـب الـحـركـة». وينشـأ «تنوع الأشكال من تنوع تلك الحـركـات التى تشكلها»[١٦]. وربمـا لا يكون هذا التـفسير لطبيـعة الفلسـفة وموضـوعها مقبولاً للجميع، كمـا يلاحظ هوبز. إذ سـيقـول البعض إنهـا مسـألة تعريف، وإن أى شـخص حر فى أن يُعرِّف الفلسـفة كمـا يريد. وهذا صـحيح «على الرغم من أننى أعتقد أنها ليست مـعضلة فى أن أبرهـن على أن تعـريفى للفلسـفـة يتـفق مع المعنى الموجـود عند كل الناس»[١٧]. ومع ذلك، يضـيف هوبز القول بأن أولئك الذين يبـحثون عن نوع آخر من الفلسـفة، يجب عليهم أن يقبلوا مبادئ أخرى. أما إذا تم قبول مبادئه هو الخاصـة، فستكون الفلسـفة على النحو الذى يتصوره.

وهكذا نجد أن فلسفة هوبز، فلسفة مادية؛ بمعنى أنها لا تضع اعتباراً لأى شيء غير الأجسام. ولما كان استبعاد الله وكل حقيقة روحية هو ببساطة نتيجة للتعريف الذى تم اختياره بحرية، فإن مذهبه المادى يمكن أن يوصف بأنه منهجي. صحيح أنه لم يقل إن الله غير موجود، لكنه يقول إن الله ليس موضوعًا للفلسفة. ويبدو لى فى الوقت نفسه أنه خطأ جسيم أن نتصور أن هوبز لا يقول أكثر من أنه بناء على استخدامه لكلمة «الفلسفة»، لا يكون وجود الله وطبيعته موضوعين فلسفيين، فالفلسفة والاستدلال، عنده متلازمان معًا، ويترتب على ذلك أن اللاهوت ليس عقليًا. إنه يكاد يوحد بين ما يمكن أن نتخيله وما يمكن أن نتصوره. ويستخرج من ذلك نتيجة تقول: إنه لا يمكن أن تكون لدينا فكرة عن اللامتناهى أو عن اللامادى. «فما نتخيله هو المتناهى، ولذلك لا توجد فكرة أو تصور عن شيء نطلق عليه اللامتناهى»[١٨]. إن مصطلحًا مثل الجوهر المادى، هو تناقض مثل الجسم اللامادى أو المربع المستدير. إن مصطلحات من هذا النوع «ليس لها دلالة»[١٩]، أعنى ليس لها معنى. ويعتقد بعض الناس بالفعل أنهم يفهمونها، لكن كل ما يفعلونه، فى حقيقة الأمر، هو أنهم يعيدون الكلمات لأنفسهم دون أى فهم حقيقى لمضمونها؛ لأنه ليس لها مضمون. إن هوبز يؤكد بوضوح أن الكلمات مثل: الأقنوم[٢٠]، والقربان[٢١]، والآن ـ الأزلى... إلخ، ليس لها معنى[٢٢]. «إن الكلمات التى لا نتصور بها شيئًا سوى الصوت هى تلك التى نصفها بأنها خُلف وغير معقولة وليس لها دلالة، وهى لغو فارغ، ومن ثم إذا حدثنى شخص ما عن مربع مستدير... أو جواهر لا مادية... أو ذات حرة... فإنى لن أقول إنه يقع فى خطأ، لكن أقول إن كلماته ليس لها معنى، أى أنها خُلف محال»[٢٣]. إنه يبين مراراً أن اللاهوت، إذا تم تقديمه كعلم أو جسم متماسك من قضايا صادقة فهو خُلف محال، وهو عندما يقول ذلك فإنه يقول أكثر جداً من أن المرء يقترح حصر انتباهه فى الفلسفة فيما هو مادى.

ولا يستطيع المرء فى الوقت نفسه، أن يستنتج بصورة مشروعة دون ضجة أن هوبز فيلسوف ملحد. فقد يبدو بحق، أنه ينتج من تحليله التجريبى لمعنى الأسماء أن كل الحديث عن الله هو ثرثرة، وأن الإيمان هو ببساطة مسألة انفعال (عاطفة)، أى أنه موقف انفعالي. غير أن ذلك ليس هو ما يقوله هوبز بالضبط؛ فهو يقول فيما يتعلق

بالدين الطبيعي: إن حب الاستطلاع أو حب معرفة الأسباب يؤدي بالإنسان، بصورة طبيعية، إلى أن يتصور سببًا ليس له سبب، «حتى إنه من المستحيل أن نبحث بعمق في أسباب طبيعية دون أن نميل بالتالي إلى الاعتقاد بأن هناك إلهًا واحدًا أزليًا، على الرغم من أنه لا يمكن أن يكون لديهم (أي الناس) أي فكرة عنه في عقولهم، أو أي جواب عن طبيعته»[٢٤]؛ لأن «الإنسان قد يتصور عن طريق الأشياء المرئية في هذا العالم، ونظامها المدهش، أن هناك سببًا لها، يطلق عليه الناس اسم «الله»، ومع ذلك لا تكون لديه فكرة أو صورة عنه في عقله[٢٥]. وبمعنى آخر، يؤكد هوبز أنه لا يمكن الإحاطة بالله. وإذا نسبنا إلى الله صفة مثل «لامتناه»، فإنها لا تكون بمثابة فكرة إيجابية عن الله، بل تعبر عن عدم قدرتنا على تصوره. وبالتالي فإننا نستخدم اسم «الله» لا ليجعلنا نتصوره، بل لأننا لا نستطيع الإحاطة به، ولا نستطيع تصور عظمته وقوته، ولكننا نبجله[٢٦]. وعلى نحو مماثل لا تكون ألفاظ مثل : الروح، واللامادي معقولة في ذاتها. وبالتالي فإن الناس الذين يصلون عن طريق تأملهم إلى التسليم بإله واحد، لا متناه، قادر على كل شيء، أزلي، يختارون الاعتراف بأنه لا يمكن الإحاطة به، ويفوق فهمهم، أفضل من تعريف طبيعته عن طريق روح لا مادي، ويعترفون بالتالي أن تعريفهم غير معقول، أو إذا أعطوا له هذا اللقب، فإن ذلك لا يكون بصورة دجماطيقية، بقصد أن يجعلوا الطبيعة الإلهية مفهومة، بل عن إيمان وورع، لكي يبجلوه بصفات، أو بمعان، بعيدة مثلما يستطيعون أن يفعلوا ذلك عن ضخامة أجسام مرئية[٢٧]، وبالنسبة للوحي المسيحي، الذي تعبر عنه الكتب المقدسة، لم ينكر هوبز أن هناك وحيًا، لكنه يطبق نفس المبادئ في تأويله للألفاظ المستخدمة. فكلمة روح، إما أن تعني جسمًا لطيفًا دقيقًا وسائلاً أو تُستخدم بصورة مجازية أو بصورة غير معقولة تمامًا، «لأنه لا يمكن الإحاطة بطبيعة الله؛ أعني لا نستطيع أن نفهم شيئًا عما عساه أن يكون، لكنا نفهم فقط أنه موجود، ومن ثم لا تخبر الصفات التي ننسبها إليه بما عساه أن يكون، ولا تعبر عن رأينا في طبيعته، ولكن تعبر عن رغبتنا في تبجيله عن طريق هذه الأسماء كما نتصور معظم أسماء الشرف بيننا[٢٨]».

لقد رأى بعض الشراح في كل ذلك استمرارًا وتشديدًا للميل الذي كان ظاهرًا من قبل عند مفكري القرن الرابع عشر مثل «أوكام» وأولئك الذين ينتمون إلى الحركة

التى كان أكثر الممثلين تألقًا لها، لأن يميزوا بين اللاهوت والفلسفة بصورة حادة، ويحيلوا كل لاهوت – بما فى ذلك اللاهوت الطبيعى – إلى مجال الإيمان، حتى إن الفلسفة لا يكون لديها سوى القليل أو لا شيء لأن تقوله عن اللّه. وهناك – بالتأكيد – قدر كبير يُقال لمصلحة هذا التفسير. ويستخدم هوبز – كما رأينا – بوضوح التمييز الشهير الشائع بدرجة كافية فى العصور الوسطى، بين معرفة أن اللّه موجود ومعرفة ما عساه أن يكون. بيد أن لاهوتيي العصور الوسطى وفلاسفتها الذين أكدوا هذا التمييز اعتقدوا أن اللّه جوهر لا مادى وروح لا متناه. ويصدق ذلك على فيلسوف مثل القديس توما الأكوينى الذى ربط استخدام التمييز بالإيمان بمعرفة فلسفية باللّه، على الرغم من أنها معرفة تقوم على أساس المماثلة، ويصدق أيضًا على فيلسوف من فلاسفة القرن الرابع عشر مثل «أوكام»، الذى رأى بوضوح أن الفلسفة عاجزة عن أن تخبرنا بالكثير عن اللّه. ويبدو، مع ذلك، أن هوبز أكد جسمية اللّه، على الأقل إذا تمكن المرء من أن يحكم بما يقوله أثناء جداله مع الأسقف «برامهول»؛ لأنه يقول بوضوح إن اللّه «روح خالصة وبسيطة بصورة خالصة»، وإن «التثليث والأشخاص فيه، روح واحدة خالصة وبسيطة وجسمية وأزلية»[٢٩]. ويبدو أن عبارة «روح جسمية وبسيطة» هى لأول وهلة تناقض فى الألفاظ، لكنا نقول إن الجسم الخالص والبسيط هو «جسم من نوع واحد ونفس النوع فى كل جزء من أوله إلى آخره»[٣٠]، ونقول إن الروح هى «جسم غير مرئى وشفاف ودقيق وسائل»[٣١]. ومن ثم إذا أعطيت الألفاظ هذه المعانى، فإن التناقض يختفى، ولكن «فى هذه الحالة نثبت جسمية اللّه». ولا يعنى ذلك، فى الحقيقة أن للّه صفات ثانوية، بل يعنى أنه يمتلك عِظَمًا. «إننى أقصد بالجسمى جوهرًا له عِظَم»[٣٢] والعِظَم هو نفسه، كما سنرى، مثل الامتداد. ومن ثم، فإن اللّه امتداد غير مرئى ولا متناه. ولكى نقرر ذلك لابد أن نقول أكثر بكثير من أننا لا نستطيع الإحاطة باللّه، ولا تستطيع الفلسفة أن تقول شيئًا عنه بسبب عدم إمكان الإحاطة به. ومع ذلك، لو أن هوبز، الذى لا يلجأ إلى تورتليان Tertullian فحسب، بل أيضًا إلى الكتاب المقدس فى تدعيم نظريته، كان جادًا فى كل ذلك، كما يفترض أنه كذلك، فلا يمكن وصفه بأنه ملحد، حتى يدرج المرء تحت مصطلح «ملحد» الإنسان الذى يؤكد وجود اللّه، لكنه ينكر أنه جوهر لا جسمى ولا متناه. وتأكيد أن اللّه جوهر لا جسمى ولا متناه

هو في رأي هوبز إلحاد؛ لأن القول بأن الله جوهر لا جسمي يعني القول بعدم وجود إله، لأن الجوهر لابد أن يكون جسميًا.

٢ – ومع ذلك، فإن القول بأن الفلسفة لا تهتم إلا بالأجسام وخصائصها، وأسبابها فقط، لا يعني القول بأنها لا تهتم فحسب بالأجسام بالمعنى المادي، وإنها تقارن في الامتداد بالعلوم الطبيعية. «لأن نوعين أساسيين من الأجسام، مختلفين تمامًا عن بعضهما البعض، يقدمان أنفسهما للبحث عن منشئهما وخصائصهما»[٣٣] يُطلق على الأول منهما اسم «الجسم الطبيعي»، لأن الطبيعة هي التي صنعته، بينما يُطلق على الثاني اسم «الدولة»، و«قد صنعته إرادات الناس واتفاقهم»[٣٤]. وهكذا يمكن تقسيم الفلسفة إلى قسمين: فلسفة طبيعية، وفلسفة مدنية. وفضلاً عن ذلك يمكن تقسيم الفلسفة المدنية؛ لأننا لكي نفهم طبيعة الدولة ووظيفتها وخصائصها لابد أن نفهم في البداية ميول الناس، وعواطفهم، وسلوكهم؛ ويُسمى ذلك القسم من الفلسفة الذي يعالج هذا الموضوع «بالأخلاق»، بينما يُسمى القسم الذي يعالج واجبات الإنسان المدنية «بالسياسة»، أو يأخذ لنفسه فقط اللفظ العام «الفلسفة المدنية». وينجم عن هذا التحليل لموضوع الفلسفة تقسيم العناوين التي يقبلها هوبز لعرضه المنظم (النسقي): عن الجسم الذي يعالج الأجسام الطبيعية، وعن الإنسان الذي يعالج ميول الإنسان، ووجداناته، وسلوكه، وعن المواطن الذي يعالج الدولة، وواجبات الإنسان المدنية.

ومع ذلك، فإن هذا التقسيم ليس تامًا ؛ إذ يلاحظ هوبز في الكتاب الذي يخصصه «عن المواطن» أنه كما أن البحر البريطاني والأطلنطي والهندي يكوِّن المحيط، فكذلك تكوِّن الهندسة، والفيزياء، والأخلاق الفلسفة. وإذا نظرنا إلى النتائج التي ينتجها جسم ما متحرك وحصرنا انتباهنا في حركة الجسم فقط، فإننا نرى أن حركة النقطة تنتج خطًا، وتنتج حركة الخط سطحًا مستويًا، وهكذا. وينشأ من هذه الدراسة «جزء من الفلسفة نطلق عليه اسم الهندسة»[٣٥]، ومن ثم نستطيع أن ننظر إلى النتائج التي يحدثها جسم متحرك في جسم آخر عندما ننظر إلى الأجسام على أنها كليات. ونستطيع بالتالي أن نطور علمًا للحركة. ونستطيع أيضًا أن ننظر إلى الآثار التي تحدثها حركة أجزاء جسم ما. إننا نستطيع أن نصل مثلاً إلى معرفة طبيعة الصفات الثانوية ومعرفة ظواهر مثل الضوء. وتشمل «هذه الاعتبارات ذلك الجزء من الفلسفة

الذى نطلق عليه اسم الفيزياء»[٣٦]. ونستطيع، فى النهاية، أن ننظر إلى حركات الذهن مثل الشهوة، والنفور، والأمل، والغضب... إلخ، وعللها ومعلولاتها. ويكون لدينا بالتالى فلسفة أخلاقية.

إن التقسيم الكامل الذى يقدمه هوبز لموضوع الفلسفة مستمد من تطبيق تعريف العلم أو المعرفة الفلسفية بأنه «معرفة النتائج»[٣٧]. إن القسمين الأساسيين هما معرفة النتائج من أعراض الأجسام الطبيعية، ومعرفة نتائج من أعراض أجسام سياسية. ويطلق على القسم الأول اسم «الفلسفة الطبيعية»، بينما يطلق على القسم الثانى اسم «السياسة أو الفلسفة المدنية». وندرس فى السياسة ما ينتج من دستور الدول، أولاً ما يخص حقوق صاحب السيادة وواجباته، وثانيًا: ما يخص واجبات الرعايا وحقوقهم. ومع ذلك تضم الفلسفة الطبيعية عددًا معقولاً من أقسام أخرى وأقسام فرعية. فإذا درسنا النتائج التى تنتج من الأعراض المشتركة بالنسبة لكل الأجسام، أعنى الكم والحركة، فإنه إما أن تكون لدينا «الفلسفة الأولى»، إذا نظرنا إلى النتائج التى تنتج من كم وحركة يحددهما الشكل والعدد، أو يكون لدينا علم الفلك أو الميكانيكا تبعًا للأنواع الخاصة من الأجسام التى ننظر إليها. أما إذا درسنا النتائج التى تنتج من كميات الأجسام، فيكون لدينا الفيزياء. ويمكن أن تنقسم الفيزياء بدورها تبعًا للأنواع المختلفة من الأجسام التى ننظر إليها. فدراسة النتائج التى تنتج من عواطف الناس، مثلاً، تعطينا الأخلاق، التى تُصنف بالتالى، تحت العنوان العام للفلسفة الطبيعية، لأن الموجود البشرى جسم طبيعى وليس جسمًا صناعيًا بالمعنى الذى تكون به الدولة جسمًا صناعيًا[٣٨].

٤ – ويفترض وصف المعرفة الفلسفية أو العلم بأنها «معرفة نتائج قضية من قضية أخرى» مرتبطًا بتأكيد أن هذه المعرفة مشروطة أو شرطية، إن هوبز يعطى أهمية كبيرة للاستنباط، أى للمنهج الرياضى. ولقد أعطى بعض الشراح انطباعًا مؤداه أن الفلسفة عنده هى، أو بالأحرى يجب أن تكون، مذهبًا استنباطيًا خالصًا فالاستدلال أو البرهان الذى هو الخاصية الجوهرية للفلسفة، يُوصف بألفاظ رياضية. وأعنى «بالاستدلال» الحساب[٣٩] وينتقل هوبز ليقول إن الحساب هو جمع أو طرح، والجمع والطرح مصطلحان يفترضان بوضوح عمليتين حسابيتين. لقد قيل إن مذهب

هوبز بأسره قد خُطط ليكون استنباطًا من تحليل للحركة والكم، حتى على الرغم من أنه لم ينجح في واقع الأمر، في تحقيق هدفه. فقد كان قريبًا من «بيكون» في إصراره على الوظيفة العلمية للفلسفة أو للعلم وغايتها، لكن كان تصوره للمنهج الملائم الذى يُستخدم فى الفلسفة مختلفًا أتم الاختلاف عن تصور بيكون. إذ أن بيكون أكد التجربة، فى حين أن هوبز أخذ وجهة نظر غامضة من الذين يعتمدون على التجربة، وتمسك بفكرة منهج يذكرنا بوضوح بمنهج الفلاسفة العقليين الأوروبيين من أمثال ديكارت.

ويتضمن تفسير تصور هوبز للمنهج الفلسفى قدرًا كبيرًا من الحقيقة. غير أنى أعتقد أنها وجهة نظر مبسطة للغاية وتحتاج إلى تعديل، لسبب واحد هو أن هوبز لم يتصور على الإطلاق أنه يستطيع أن يبدأ بتحليل مجرد للحركة، ثم ينتقل بطريقة استنباطية خالصة دون أن يدخل أى مادة تجريبية مستمدة من التجربة. لقد كان بحق فيلسوفًا نسقيًا. فقد اقتنع بأن هناك اتصالاً بين الفيزياء وعلم النفس والسياسة، وبأن وجهة نظر متماسكة ونسقية عن الفروع المختلفة للفلسفة ممكنة فى ضوء مبادئ عامة. بيد أنه كان على وعى تام بأن المرء لا يستطيع أن يستنبط الإنسان والمجتمع من قوانين الحركة المجردة. فلو أننا استطعنا أن نستنبط أى شىء، فهو القوانين التى تحكم «حركات» الإنسان، وليس الإنسان نفسه. كما رأينا توًا، هناك معطيات تُعطى تجريبيًا تكوِّن الموضوع البعيد للفلسفة، حتى على الرغم من أن معرفة هذه المعطيات، منظورًا إليها على أنها مجرد وقائع معطاة ليست فلسفة. عندما يقول هوبز: إن الاستدلال يعنى الحساب، وإن الحساب يعنى الجمع والطرح، فإنه يمضى فى تفسير أنه يستخدم هذه المصطلحات المذكورة أخيرًا بمعنى «التركيب» و«القسمة أو الحل». ويُسمى منهج الحل، بوجه عام، بالمنهج التحليلى، كما يُسمى المنهج التركيبى باسم المنهج التأليفى(٤٠). وبالتالى، يضم المنهج الفلسفى أو الاستدلال تحليلاً وتركيبًا. فى التحليل يسير الذهن من الخاص إلى العام أو إلى مبادئ أولى. فلو بدأ شخص ما، مثلاً، بفكرة الذهب، فإنه يستطيع أن يصل عن طريق «التحليل» إلى فكرة الصلب، والمرئى، والثقل، وأفكار أخرى كثيرة أكثر كلية وعمومية من الذهب نفسه، وقد يقوم بتحليل هذه الأفكار مرة ثانية، حتى يصل إلى أشياء أكثر كلية وعمومية.. واستنتج

بالتالى أن منهج بلوغ معرفة الأشياء الكلية هو منهج تحليلى خالص»[٤١] . أما فى التركيب، فإن الذهن يبدأ بمبادئ أو أسباب عامة، وينتقل إلى بناء معلولاتها الممكنة. إن عملية تحديد علاقات سببية واكتشافها، وتأسيس تفسيرات سببية، أى منهج الاختراع كما يسميه هوبز، هى عملية تحليلية من جهة وتركيبية من جهة أخرى. ولكى نستخدم مصطلحات استعارها هوبز من جاليليو، فإننا نستخدم مصطلحى «تحليلى» من جهة، و«تركيبى» من جهة أخرى. أو إذا استخدمنا مصطلحات أكثر ألفة لنا، فإننا نستخدم مصطلحى «استقرائى» من جهة، و«استنباطى» من جهة أخرى. إننا نستطيع أن نقول إن هوبز تصور منهج صياغة الفروض التفسيرية واستنباط نتائجها. وتظهر الحقيقة التى تقول إنه أكد أن النتائج (المعلولات) التى تم استنباطها هى آثار ممكنة، على الأقل فيما نسميه العلم الفيزيائى، إنه كان على وعى بالطبيعة الافتراضية للنظريات التفسيرية.

لقد قام هوبز بالتمييز بين منهج الابتكار ومنهج التعليم أو البرهان. وهو حين يستخدم المنهج الثانى، يبدأ بمبادئ أولى، تحتاج إلى تفسير، لكنها لا تحتاج إلى برهان، لأنه لا يمكن البرهنة على مبادئ أولى، وينتقل بصورة استنباطية إلى النتائج. «إن منهج البرهان هو، بالتالى، تركيبى، يتكون من نظام الكلام الذى يبدأ من قضايا أولية أو قضايا أكثر عمومية وكلية، تتجلى بذاتها، وينتقل عن طريق تركيب دائم للقضايا إلى أقيسة، حتى يفهم المتعلم فى النهاية حقيقة النتيجة التى يتوخاها»[٤٢].

وربما يعطى مثال البرهان المستمر هذا الانطباع الذى يقول إن هوبز يهدف إلى بناء مذهب استنباطى خالص. وإذا أكدنا وجهة النظر هذه، فإنه ينبغى علينا أن نقول إنه فشل، إلى حد ما فى النهاية، فى محاولته. لكن عندما نُقدِّر ما يحاول أن يقوم به هوبز، فإنه يبدو من المعقول أن نضع فى الاعتبار ما يقوله بالفعل عن المنهج أو المناهج التى يستخدمها فعلاً.

يؤكد هوبز، بالتأكيد الدين الذى يدين به العلم والإنسان للرياضيات. «لأنه أيًّا ما كانت المساعدة التى تنضاف إلى حياة الإنسان، سواء من ملاحظة السماوات أو من وصف الأرض، من تدوين الزمن أو من التجارب البعيدة للملاحة وأخيراً أيًّا ما كانت الأشياء التى يختلف فيها هذا العصر الراهن عن البساطة الفجة للعصور

القديمة، فإنه يجب علينا أن نسلم بالدين الذي ندين به للهندسة»[٤٣]؛ إذ إن صنوف التقدم في علم الفلك – مثلاً – لا تكون ممكنة إلا عن طريق الرياضيات، وبدون الرياضيات لا يكون هناك تقدم، كما أن الفوائد التي تنعم بها العلوم التطبيقية ترجع إلى الرياضيات. ولو أن فلاسفة الأخلاق أجهدوا أنفسهم لتبين طبيعة العواطف والأفعال البشرية كما يفهم الرياضيون بوضوح طبيعة الكم في الأشكال الهندسية»[٤٤]، فسوف يكون من الممكن استبعاد الحرب، وتحقيق سلام مستقر.

ويفترض ذلك أن هناك رابطة وثيقة بين الرياضيات والفيزياء. ويصر هوبز في حقيقة الأمر – على هذه الرابطة. «إن أولئك الذين يدرسون الفلسفة الطبيعية ستكون دراستهم عبثًا، ما لم يبدأوا بالهندسة، وهؤلاء الكُتاب أو المعارضون منهم، إذا جهلوا الهندسة، لا يفعلون شيئًا سوى أنهم يجعلون قُراءهم ومستمعيهم يضيعون وقتهم سدى»[٤٥]. بيد أن ذلك لا يعني أن هوبز حاول أن يستنبط من التحليل المجرد للحركة والكم ومن الرياضيات الفلسفة الطبيعية كلها. فعندما وصل إلى الجزء الرابع من رسالته «عن الجسم»، التي أعطاها عنوان «الفيزياء أو ظاهرة الطبيعة»، لاحظ أن تعريف الفلسفة الذي قدمه في الفصل الأول يبين أن هناك منهجين: «منهج يبدأ من منشأ (أصل) الأشياء إلى نتائجها الممكنة، والمنهج الثاني يسير من نتائجها أو مظاهرها إلى منشأ ممكن لهذه النتائج ذاتها»[٤٦]. وقد اتبع المنهج الأول في الفصول السابقة، ولم يؤكد شيئًا سوى التعريفات ومضامينها[٤٧]. وهو الآن على وشك استخدام المنهج الثاني، «اكتشاف بعض الطرق والوسائل التي ربما تكون قد نشأت – ولا أقول نشأت – عن طريقها ظواهر الطبيعة وآثارها، التي نعرفها عن طريق الحس، وذلك عن طريق هذه الظواهر والآثار»[٤٨]. إنه لا يبدأ الآن من تعريفات، بل من ظواهر محسوسة أو من مظاهر، ويبحث عن أسبابها الممكنة.

وبالتالي، إذا أكد هوبز ارتباطًا بين استخدام هذين النوعين من المنهج وبين تعريفه للفلسفة، فإنه يمكن الزعم إلى حد معقول أن إدخاله لمادة تجريبية جديدة لا يوصف بصورة ملائمة بأنه «إخفاق في تحقيق هدفه. وفي هذه الحالة لا يكون لدينا ما يبرر اتهامه بعدم الاتساق ؛ لأنه يقوم ببداية جديدة عندما يصل إلى علم النفس والسياسة. إنه لم يقل، بحق، إنه يجب أن ندرس في البداية الرياضيات والفيزياء، لكي

نبلغ معرفة بالأخلاق والسياسة عن طريق المنهج التركيبي. لأن المنهج التركيبي يتضمن رؤية كل الآثار بوصفها نتائج، قريبة أو بعيدة، من مبادئ أولى. غير أني لا أعتقد أنه يعني بذلك أكثر من تقديم أمثلة لمبادئ عامة في موضوع معين وفقًا لخطة معمارية. إننا لا نستطيع أن نستنبط الناس من قوانين الحركة، لكنا نستطيع أن ندرس أولاً قوانين الحركة في ذاتها وانطباقها على الجسم بوجه عام، وندرس ثانيًا انطباقها على أنواع مختلفة من الأجسام الطبيعية، الحية وغير الحية، وندرس ثالثًا انطباقها على الجسم الصناعي الذي نطلق عليه اسم «الدولة». وعلى أية حال، يلاحظ هوبز أنه من الممكن دراسة الفلسفة الأخلاقية والسياسية دون معرفة سابقة بالرياضيات والفيزياء إذا استخدم المرء المنهج التحليلي. ودعنا نفترض أن السؤال الذي يُسأل هو عما إذا كان الفعل عادلاً أو غير عادل. إننا نستطيع أن «نحلل» فكرة الظلم إلى فكرة واقعة ضد القانون، وفكرة القانون إلى فكرة أمر الشخص الذي يمتلك قوة قهرية. ويمكن أن تُستمد فكرة القوة القهرية من فكرة الناس الذين يؤسسون بصورة إرادية هذه القوة حتى يعيشوا حياة سلمية. ويمكننا أن نصل أخيرًا، إلى المبدأ الذي يقول إن شهوات الناس وعواطفهم هي من ذلك النوع الذي يجعلهم يشنون حربًا ضد بعضهم البعض إذا لم تردعهم سلطة ما. ويمكن لأي إنسان أن يعرف أن الأمر كذلك من تجربته الخاصة إذا ما فحص عقله الخاص فحسب»[٤٩]. ومن ثم يستطيع المرء أن يقرر، عن طريق استخدام المنهج التركيبي، ما إذا كان الفعل موضع الاهتمام عادلاً أم غير عادل. ويبقى المرء في العملية الكلية «للتحليل» و«التركيب» داخل مجال الأخلاق والسياسة دون أن يُدخل مبادئ أبعد. فالتجربة تمدنا بوقائع فعلية، ويستطيع الفيلسوف أن يبين بصورة نسقية كيف ترتبط هذه المعطيات بتخطيط عقلي من العلّة والمعلول دون حاجة ضرورية إلى ربط العلّة أو العلل بعلل أبعد وأكثر عمومية. ولا شك أن هوبز يرى أنه يجب على الفيلسوف أن يبين الارتباط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة المدنية. غير أن واقعة أنه يؤكد الاستقلال النسبي للأخلاق والسياسة تبين بوضوح كاف أنه يعي جيداً الحاجة إلى معطيات تجريبية جديدة عندما يعالج علم النفس البشري، وحياة الإنسان الاجتماعية والسياسية. وليست لدي أي نية لأن أنكر التشابه بين هوبز والفلاسفة العقليين الأوروبيين. فهو بين الفلاسفة الإنجليز واحد من القلّة

الذين حاولوا أن يبدعوا مذهبًا، لكن من المهم أيضًا أن نؤكد حقيقة وهي أنه لم يكن متحمسًا ومتعصبًا للاستنباط الخالص.

٥ – واضح إذن أن المعرفة الفلسفية، كما ينظر إليها هوبز، تهتم بما هو كلي وعام، ولا تهتم بما هو جزئي، إن الفلسفة تهدف إلى معرفة متماسكة ونسقية للعلاقات السببية على ضوء المبادئ الأولى أو الأسباب (العلل) الكلية. ويؤكد هوبز في الوقت نفسه موقفًا اسميًا عندما يعالج الأسماء. فالفيلسوف الفرد، على حد قوله، يحتاج إلى علامات لكي تساعده على أن يتذكر أو يسترجع أفكاره، والأسماء هي هذه العلامات. وفضلاً عن ذلك، فإنه إذا نقل أفكاره إلى الآخرين، فلابد أن تكون هذه العلامات قادرة على أن تخدم كدلالات، يمكنها أن تقوم بذلك عندما ترتبط معًا فيما نسميه «بالكلام». ويقدم بالتالي التعريف التالي: الاسم هو كلمة نختارها على هوانا لكي تكون علامة[٥٠]، تثير في ذهننا فكرة تشبه فكرة كانت لدينا من قبل، وعندما نتلفظ بها للآخرين، قد يكون بالنسبة لهم دلالة تدل على فكرة تكون لدى المتكلم أو لم تكن لديه من قبل في ذهنه»[٥١]. وهذا لا يعني أن كل اسم لابد أن يكون اسمًا لشيء ما. ولا تدل كلمة «لا شيء» على نوع خاص من شيء ما. غير أن الأسماء التي تدل على أشياء يكون بعضها ملائمًا لشيء واحد (مثل هوميروس أو هذا الشخص)، بينما تكون الأخرى مشتركة بين أشياء كثيرة (مثل: إنسان أو شجرة). ويطلق على هذه الأسماء المشتركة تعبير «الأسماء الكلية». أعني أن لفظ «كلي» يكون محمولاً للاسم، وليس للموضوع الذي نطلق عليه اسمًا. لأن الاسم هو اسم أشياء فردية كثيرة نأخذها بصورة جمعية. ولا يكون كل واحد منها كليًا؛ ولا يكون هناك أي شيء كلي بجانب هذه الأشياء الفردية. وعلاوة على ذلك، فإن الاسم الكلي لا يرمز إلى أي مفهوم كلي. «فكلمة كلي ليست على الإطلاق اسم أي شيء يوجد في الطبيعة، وليست اسم فكرة أو شيئا خياليا نكوّنه في الذهن، بل هي باستمرار اسم كلمة ما أو اسم ما؛ حتى إننا عندما نقول إن مخلوقًا حيًا، أو حجرًا، أو روحًا، أو أي شيء آخر، هو كلي، فيجب ألا يفهم من ذلك أن أي شخص، أو حجر... إلخ، هو كلي أو يمكن أن يكون كليًا، بل يجب أن يفهم من ذلك أن كلمة: مخلوق حي، حجر... إلخ، هي أسماء كلية، أي أسماء مشتركة بين أشياء كثيرة، وأن التصورات التي تطابقها في ذهننا تكون صورًا وخيالات لمخلوقات حية

عديدة أو لأشياء أخرى[٥٢]. ولأن هوبز مال إلى التوحيد بين ما يمكن تصوره وما يمكن تخيله، فإنه لم يفسح مجالاً، بصورة طبيعية، لفكرة كلية أو لتصور كلي، ومن ثم نسب «الكلية» إلى أسماء عامة فقط. إنه لم يقدم تفسيراً دقيقًا لتبرير استخدامنا لأسماء مشتركة لمجموعات من الأشياء الفردية، وراء التشابه الموجود بين أشياء. «إن اسمًا كليًا واحداً يُفرض على أشياء كثيرة، بسبب تشابهها في خاصية ما، أو عرض آخر»[٥٣]. غير أن تعبيره عن الموقف الاسمي ملتبس الدلالة وغامض.

ويميّز هوبز – مثل «أوكام»[٥٤]، و فلاسفة سابقين آخرين في العصور الوسطى – بين أسماء أو ألفاظ «القصد الأول»، وأسماء «القصد الثاني». فالألفاظ المنطقية مثل: كلي وجنس ونوع وقياس هي – كما يخبرنا – «أسماء للأسماء ولصنوف الكلام؛ أي أنها ألفاظ القصد الثاني. أما كلمات مثل «إنسان» أو «حجر»، فهي أسماء القصد الأول. وربما توقع المرء أن يتبع هوبز «أوكام» في القول بأنه في حين أن ألفاظ القصد الثاني ترمز إلى ألفاظ أخرى، فإن ألفاظ القصد الأول ترمز إلى أشياء، وترمز الألفاظ الكلية من القصد الأول إلى كثرة من أشياء فردية، ولا ترمز – بالتأكيد – إلى أي شيء كلي. غير أن ذلك ليس هو ما يقوله بالفعل. فهو يلاحظ، في حقيقة الأمر، أن أسماء مثل «إنسان» و«شجرة»، و«حجر»، هي أسماء للأشياء ذاتها[٥٥]، لكنه يصر على القول بأنه «لما كانت الأسماء المنظمة في الكلام تكون دلالات لتصوراتنا، فإنه يتضح من ذلك أنها لا تكون دلالات للأشياء ذاتها»[٥٦]. إن اسمًا مثل «حجر» هو دلالة «لتصور»، أي لخيال (طيف) أو صورة. فلو أن «زيداً» استخدم هذه الكلمة في كلامه مع «عمر»، فإنها تكون دلالة لعمر على فكر زيد. إن الاستخدام العام للكلام هو نقل الأحاديث الذهنية إلى أحاديث لفظية، أو نقل سلسلة أفكارنا إلى سلسلة من الكلمات[٥٧]. وإذا كانت «الفكرة» أو «التصور» صورة، يكون واضحًا أن الكلية لا يمكن أن تنسب إلا إلى كلمات. بيد أنه حتى لو دلّت كلمة كلية أو لفظ كلي بصورة مباشرة على تمثل ذهني أو «وهم»، كما يرى هوبز أحيانًا، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أنه لا تكون ثمة علاقة بينها وبين الواقع. لأنه يمكن أن يكون لها علاقة مباشرة، من حيث إن التمثل الذهني نفسه تسببه الأشياء. «إن الفكرة هي تمثل أو مظهر لخاصية ما أو عرض ما لجسم مستقل عنا، نطلق عليه بوجه عام اسم «الموضوع». إن أي موضوع يؤثر على العينين،

والأذنين، والأجزاء الأخرى من جسم الإنسان، وينتج تنوعًا من المظاهر عن طريق هذا التأثير. وأصلها جميعًا هو ما نطلق عليه اسم الحس، لأنه لا وجود لتصور في ذهن الإنسان لم يحدثه في البداية، بصورة كلية عن طريق أجزاء أعضاء الحس وتُستمد بقية التصورات من هذا الأصل(٥٨). ولذلك على الرغم من أن الكلية لا تخص إلا كلمات فقط، تدل على «أفكار»، فإن هناك علاقة غير مباشرة بين الأقوال الكلية والواقع، حتى إذا كان علينا أن نأخذ «الواقع» هنا ليعنى مجال المظاهر أو الظواهر. وهناك، في واقع الأمر، فرق بين التجربة التى يوحد هوبز بينها وبين الذاكرة والعلم. «فالتجربة»، إذا شئنا أن نستشهد بعباراته الشهيرة «لا تقرر شيئًا بصورة كلية»(٥٩). لكن العلم، الذى «يقرر بصورة كلية» يقوم على التجربة الحسية.

وبالتالى، إذا أكدنا الجانب التجريبى من فلسفة هوبز، فمن الممكن أن نبرهن على أن نزعته الاسمية لم تصبها عدوى المذهب الشكى، أى لم يصبها شك في الإشارة الفعلية إلى قضايا علمية. وقد يترتب على ذلك، في واقع الأمر، أن العلم يهتم بمجال الظواهر. لأن الظواهر تنتج صوراً، وتترجم الصور إلى كلمات، وارتباط هذه الكلمات في الكلام يجعل العلم ممكنًا. لكن قد يقال إنه يمكن تطبيق نتائج العلم على مجال الظواهر. ولا يستطيع الفيلسوف أو العالم أن يقول شيئًا عن أى مجال آخر. وتكون النظريات التى نكوِّنها، والتفسيرات السببية، بناء على أساس اسمى، افتراضية وشرطية، كما يقول هوبز. لكن من الممكن أن نتحقق من صدق – أو على الأقل أن نختبر – نتائج علمية في التجربة، على الرغم من أن هوبز – الذى لم يقدِّر المنهج التجريبى في العلم بصورة كبيرة – لم يتحدث، في حقيقة الأمر، عن التحقق من الصدق.

كان هوبز، بالطبع، بعيداً للغاية عن أن يكون فيلسوفًا تجريبيًا فحسب، على الرغم من وجود جانب تجريبى مهم في فكره بالتأكيد. فما يؤكده عندما يتحدث عن الفلسفة والعلم هو استنباط نتائج من مبادئ. وكما رأينا، فقد أدرك بوضوح استخدام المنهج التحليلى أو الاستقرائى في الوصول إلى معرفة المبادئ، غير أن ما أكده بوصفه علامة للإجراء العلمي هو استنباط نتائج من قضايا ثابتة. ومن المهم أن نلاحظ عبارته الواضحة التى تقول إن المبادئ التى يبدأ منها الاستنباط هى التعريفات، وإن هذه التعريفات لا تكون سوى تفسير لمعانى الكلمات. إن التعريفات هى «تقرير الدلالات

والمعاني» أو «دلالات راسخة ومستقرة لكلمات»[٦٠]. التعريف، بصورة أكثر دقة هو «قضية يحلل محمولها الموضوع، وعندما يحلل المحمول الموضوع أو لا يحلله، فإنه يمثل نفس الشيء»[٦١]. إن التعريفات هي المبادئ الوحيدة للبرهان، وهي «حقائق يكونها مخترعو الكلام بصورة تعسفية، ويجب بالتالي عدم البرهنة عليها»[٦٢].

وإذا أخذنا ذلك ليعني أن التعريفات لا تكون أكثر من تحديدات تعسفية لمعاني الكلمات، فإن النتائج التي نستمدها من هذه التعريفات لابد أن تشبهها في التعسف. ويواجهنا بالتالي فصل بين القضايا العلمية والواقع. فلا يكون هناك ضمان بأنه يمكن تطبيق القضايا العلمية على الواقع. ونجد في اعتراضات هوبز على «تأملات» ديكارت العبارة التالية اللافتة للنظر. «لكن ماذا نقول الآن إذا لم يكن الاستدلال شيئًا سوى ربط اسماء وألقاب بكلمة يكون؟». الذهن لا يقدم، في مثل هذه الحالة، نتائج عن طبيعة الأشياء، بل يقدم نتائج عن أسمائها فقط؛ سواء ربطنا أم لم نربط بالفعل، أسماء الأشياء بصورة تعسفية بناء على اختراعات أسسناها عن معانيها. وإذا كان الأمر كذلك، كما قد يكون، سيعتمد الاستدلال على أسماء، وستعتمد الأسماء على الخيال، وربما يعتمد الخيال – كما أعتقد – على حركة الأعضاء الجسمية»[٦٣]. وحتى على الرغم من أن هوبز لم يقرر بصورة دجماطيقية في هذه العبارة أن الاستدلال يبرهن على الروابط بين كلمات فحسب، فإنه يفترض ذلك بالتأكيد. ولا غرابة أن عدداً من المعلقين استمدوا نتيجة مفادها أن الفلسفة، أو العلم، يتأثر، عند هوبز، لا محالة بنزعة ذاتية، وتكلموا عن مذهبه الشكي الاسمي.

ومن الممكن أحيانًا، بحق، تفسير أقوال هوبز تفسيراً مختلفًا. فهو يقول – مثلاً – إن «الحقائق الأولى صنعها، على نحو نسقي، أولئك الذين فرضوا الأسماء لأول مرة على الأشياء، أو تقبلوها عندما فرضها الآخرون»[٦٤]. غير أن هذه العبارة يمكن أن تؤخذ، على أية حال، لتعني أن الناس إذا استخدموا الكلمات المتداولة لكي تعني شيئًا آخر غير ما تعنيه في الواقع، فإن القضايا لن تكون صادقة[٦٥]. «صحيح أن الإنسان، مثلاً، مخلوق حي، ولكن لهذا السبب، يروق للناس أن يفرضوا هذين الاسمين على نفس الشيء»[٦٦]. فإذا كان لفظ مخلوق حي قد وجد ليعني حجراً، فلن يكون صحيحاً أن نقول إن الإنسان مخلوق حي. تلك هي القضية بوضوح. وعندما يقرر هوبز، أيضاً،

أنه من الخطأ أن نقول إن «التعريف هو ماهية أى شىء»[٦٧]، فإنه يرفض صورة من صور التعبير استخدمها أرسطو. والملاحظة التى تنجم عن ذلك مباشرة، هى أن «التعريف ليس ماهية أى شىء، وإنما هو كلام يدل على ما نتصوره عن الماهية بسبب ذلك، لا يكون بذاته «توكيداً شكيًا». لأنه يمكن أن يؤخذ ليعنى أن لدينا فكرة ما أو تصوراً ما عن الماهية، فكرة يدل عليها الاسم الذى نفسره فى التعريف. ويمكن علاوة على ذلك، أن نشير إلى أنه عندما يقول هوبز إن كلمة ما هى «مجرد اسم» فإنه لا يعنى بالضرورة أن الفكرة التى تدل عليها الكلمة لا ترتبط بالواقع على الإطلاق. فعندما يقبل، مثلاً، لأغراضه الخاصة المصطلح الأرسطى «المادة الأولى»، فإنه يتساءل عما عساها أن تكون هذه المادة الأولى أو matteria prima، ويجيب أنها «مجرد اسم»[٦٨]. غير أنه يضيف مباشرة القول «مع أنه اسم ليس بدون فائدة؛ لأنه يدل على تصور جسم دون النظر إلى أى صورة أو عرض آخر سوى القدر أو الامتداد، وملاءمته لأن يستقبل صورة أو عرضًا آخر»[٦٩]. إن «المادة الأولى، والجسم بوجه عام هما لفظان مترادفان عند هوبز. وليس هناك جسم بوجه عام. «ولهذا تكون المادة الأولى عدمًا»[٧٠]. أعنى أنه لا وجود لشىء يناظر الاسم. وبهذا المعنى يكون اللفظ «مجرد اسم»، لكنه يدل على طريقة تصور أجسام، وأجسام موجودة، ولذلك حتى على الرغم من أن الاسم ليس اسما لشىء ما، فإن له علاقة بالواقع.

ومع ذلك، حتى إذا كان القول بأن هوبز فيلسوف شاك، هو قول يحتوى على مبالغة، فإنه يظل صحيحًا أنه إذا انتقلنا من العلّة إلى المعلول أو من المعلول إلى العلّة، لا نبلغ معرفة إلا بمعلولات ممكنة أو بعلل ممكنة. فالمعرفة اليقينية الوحيدة التى نستطيع أن نكتسبها هى معرفة مضامين القضايا. فإذا تضمنت «أ» «ب» ، وإذا كانت «أ» صادقة كانت «ب» صادقة.

ويبدو لى أن هناك ضروباً من الشطط المختلفة من التفكير فى تفسير هوبز للفلسفة أو العلم أخفق فى تمييزها بوضوح. فالفكرة الموجودة فيما نسميه «العلم الطبيعى» التى تذهب إلى أن النظريات التفسيرية افتراضية فى طابعها، والقول بأننا لا نستطيع، فى أحسن الأحوال، أن نبلغ سوى درجة عالية جداً من الاحتمال، نقول ربما يمثل ذلك أحد ضروب شطط التفكير الموجودة عند هوبز. والفكرة التى تذهب إلى

أننا نبدأ في الرياضيات بتعريفات ونطوِّر مضامينها، حتى إننا لا نهتم في الرياضيات البحتة إلا بمضامين صورية ولا نهتم «بالعالم الواقعي»، تمثل دربًا آخر من شطط التفكير الموجود عند هوبز. وتظهر هاتان الفكرتان مرة أخرى في المذهب التجريبي الحديث. غير أن هوبز قد تأثر أيضًا بمثال عقلي لمذهب فلسفي استنباطي؛ لأن المبادئ الأولى للرياضيات عنده «مسلمات» وليست مبادئ أولى صادقة؛ لأنه نظر إليها على أنها مبادئ يمكن البرهنة عليها. إن هناك مبادئ أولى بعيدة، سابقة على الرياضيات وعلى الفيزياء. ومن ثم ، يرى أنصار المذهب العقلي من النوع الأوروبي أن صدق المبادئ الأولى لابد أن يُعرف حدسيًا، وأن كل القضايا التي يمكن أن تُستنبط منها لابد أن تكون صادقة بالتأكيد. ويبدو أن هوبز يشير، أحيانًا، إلى أن ذلك هو ما يعتقده. غير أنه يتحدث، أحيانًا، كما لو كانت المبادئ الأولى، أو التعريفات «تعسفية»، بالمعنى الذي قد يقول به الفيلسوف التجريبي الحديث : إن التعريفات الرياضية «تعسفية». ومن ثم يصل إلى نتيجة مفادها أن العلم كله أو الفلسفة، ليسا شيئًا سوى استدلال خاص «بأسماء»، خاصة بنتائج التعريفات أو المعاني التي تم إثباتها تعسفيًا. إننا نقابل، من ثم، تباينًا بين الفلسفة والعالم الغريب عن روح المذهب العقلي الأوروبي. وفضلاً عن ذلك، يمكننا أن نجد عند هوبز فكرة علم واحدة، لا يوجد وفقًا لها تطور متقدم من مبادئ أولى بطريقة استنباطية، وتهمل، إذا تم الإبقاء عليها بصورة متسقة، الاختلافات المهمة بين الرياضيات البحتة – مثلاً – والعلم التجريبي. ونجد في الوقت نفسه إدراكًا للاعتماد النسبي للأخلاق والسياسة، على أساس أنه يمكن معرفة مبادئهما بصورة تجريبية دون الرجوع إلى أجزاء الفلسفة التي تسبقهما من الناحية المنطقية.

وبالتالي، إذا كانت هذه الأفكار المتنوعة وخطوط التفكير حاضرة معًا في ذهن هوبز، فلا غرابة أن يفسره مؤرخون مختلفون بطرق مختلفة وفقًا للدرجات المتنوعة من التأكيد الذي وضعوه على هذا الجانب أو ذاك من فلسفته. وفيما يخص وجهة النظر التي تقول إنه «فيلسوف اسمي شاك»، فإن نزعته الاسمية، كما رأينا، قد تم إقرارها، ولا أساس لتهمة «النزعة الشكية» في كتاباته. بيد أنني لا أظن أن أي شخص يقرأ كتاباته الفلسفية كلها يكوِّن، بصورة طبيعية، الانطباع الذي يقول إن «الشاك» هو

الوصف الأكثر ملاءمة لأن نعطيه لهوبز. وليس هناك خلاف - دون شك - في أن النزعة الاسمية تؤدي أو ستؤدي، إلى النزعة الشكية. غير أن هوبز ربط- لحسن الحظ- نزعته الاسمية بوجهات من النظر نادراً ما تتطابق معها. ولا شك أن قدراً كبيراً من الغموض ينشأ من الإخفاق في التمييز بصورة كافية بين الفلسفة، والرياضيات، والعلم التجريبي. لكن يصعب أن نلوم هوبز على هذا. إذ لم يتم التمييز، بوضوح، بين الفلسفة والعلم في القرن السابع عشر، ولا غرابة أن هوبز قد فشل في التمييز بينهما بصورة كافية. لكنه، بحصر الفلسفة في دراسة الأجسام، جعل، بالتأكيد، الأمر أكثر صعوبة لأن يفعل ذلك أكثر مما كان على أية حال.

٦ - تهتم الفلسفة - كما رأينا - باكتشاف العلل. فماذا يعني هوبز «بالعلّة»؟ العلّة هي مجموع أو جملة كل هذه الأعراض، في كل من الأعراض الفاعلة والمتقبلة، من حيث إنها توافق إنتاج المعلول المطروح، ولأن كليهما يوجدان معًا، فإنه لا يمكن أن نعني سوى أن المعلول (المسبب) يوجد معهما؛ أو ربما يوجد إذا غاب أحدهما[٧١]. ولكن لكي نفهم هذا التعريف، لابد أن نفهم أولاً ما يعنيه هوبز «بالعرض». إنه يُعرِّف العرض بأنه «طريقة تصورنا للجسم»[٧٢]. وهذا التعريف، كما يؤكد، هو نفس التعريف الذي يقول إن «العرض هو القدرة التي توجد في جسم لتنتج فينا تصوراً معيناً عنه»[٧٣]. وبالتالي، إذا اخترنا أن نسمي الأعراض «المظاهر» أو «الظواهر»، فإننا نستطيع أن نقول إن العلّة لمعلول ما هي عند هوبز إلا مجموع الظواهر، في كل من الظواهر الفاعلة والمتقبلة، التي تتزامن في الطريقة التالية لإنتاج المعلول. فإذا كانت كل مجموعة الظواهر حاضرة، فإننا لن نستطيع تصور غياب النتيجة. أما إذا كانت إحدى مجموعة الظواهر غائبة، فلن نستطيع تصور إنتاج المعلول أو النتيجة. ومن ثم، فإن علّة أي شيء هي مجموع الشروط المطلوبة لوجود ذلك الشيء، أعني الشروط المطلوبة في كل من الشيء الفاعل والشيء المتقبل. فإذا ولَّد الجسم (أ) حركة في الجسم (ب)، فإن الجسم (أ) يكون فاعلاً، ويكون الجسم (ب) متقبلاً. وهكذا إذا سخَّنت النار يدي، فإن النار تكون هي الفاعل، وتكون يدي هي التي تستقبل الفعل. إن العرض الذي يتولد في غير الفاعل هو معلول فعل النار. ولابد أن يتغير تعريف العلّة - أي سبب النتيجة - (العلّة كلها) تغيراً طفيفًا» «فمجموعة كل الأعراض الفاعلة، وتلك التي تستقبل الفعل،

توضع معًا؛ أى عندما نفترض أنها كلها موجودة، فلا يمكن أن نفهم سوى أن المعلول ينتج فى نفس اللحظة، وإذا كان أى عرض منها معدومًا، فلا يمكن أن نفهم سوى أن المعلول لا ينتج»(٧٤).

ويميز هوبز، داخل العلَّة كلها، كما عرفناها من قبل، بين «العلّة الفاعلة» و«العلّة المادية». «العلّة الفاعلة» هى مجموع الأعراض فى العرض الفاعل أو الأعراض الفاعلة المطلوبة لإنتاج معلول ينتج بالفعل، بينما «العلّة المادية» هى مجموع الأعراض التى لا غنى عنها فى الأعراض التى تستقبل الفعل. وتؤلف كل من «العلّة الفاعلة» و«العلّة المادية» العلّة الشاملة. إننا نستطيع، بحق، أن نتحدث عن قوة العرض الفاعل، وقوة العرض الذى يستقبل الفعل، أو نستطيع، بالأحرى أن نتحدث عن القوة الفاعلة للعرض الفاعل، والقوة السلبية للعرض الذى يستقبل الفعل. لكن كلتيهما هما نفس الشىء من الناحية الموضوعية، بوصفهما العلة الفاعلة والعلة المادية كل على حدة، على الرغم من أننا نستخدم لفظين مختلفين؛ لأننا نستطيع أن ننظر إلى نفس الأشياء من وجهات نظر مختلفة. فنحن نطلق على مجموع الأعراض فى الأعراض الفاعلة – عندما ننظر إليه بالنسبة لمعلول نتج من قبل – اسم «العلّة الفاعلة»، وعندما ننظر إليه بالنسبة لزمان قادم – أى ننظر إلى معلول ينتج فيما بعد – نطلق عليه اسم «القوة الفاعلة للفاعل». وعلى نحو مماثل، نطلق على مجموع الأفعال فى المتقبل اسم «العلة المادية» عندما ننظر إليه بالنسبة للماضى، أى بالنسبة للمعلول الذى نتج من قبل، ونطلق عليه اسم القوة السلبية للمتقبل عندما ننظر إليه بالنسبة للمستقبل. وبالنسبة لما نطلق عليه اسم «العلّة الصورية» و«العلّة الغائية»، فإنهما يرتدان معًا إلى «العلل الفاعلة»؛ لأنه عندما يقال إن جوهر شىء هو العلّة بسبب ذلك، كما يكون العقل هو علّة الإنسان، فإن ذلك لا يكون أمرًا معقولاً؛ فالأمر واحد إذا قلت: «أن تكون إنسانا، فذلك هو علّة الإنسان». ومع ذلك فإن معرفة ماهية أى شىء هى علّة معرفة الشىء ذاته؛ لأننى إذا عرفت فى البداية أن شيئًا يكون عاقلاً، فإننى سأعرف بالتالى أن نفس الشىء هو الإنسان، لكن ذلك لا يعدو سوى علّة فاعلة. وليس للعلّة الغائية مكان إلا فى تلك الأشياء من حيث إنها تمتلك إحساسًا وإرادة؛ وهذا ما سنبرهن عليه أيضًا فيما بعد على أنه علّة فاعلة(٧٥). والعلّة الغائية عند هوبز هى ببساطة الطريقة التى تعمل فيها العلل الفاعلة فى الإنسان بترو وتأن.

وفى استطاعتنا أن نلاحظ فى التفسير السابق لتحصيل هوبز العلية كيف يستخدم المصطلحات الأسكولائية، ويؤولها أو يعزو إليها معانى وفقًا لفلسفته الخاصة. ونحن نبقى على العلّة الفاعلة فقط. وبالتالى، إذا كانت العلّة بأسرها حاضرة أنتجت المعلول (أو النتيجة). والواقع أن هذه العبارة صادقة بالضرورة، بمجرد أن نقدم تعريف هوبز للعلّة، لأن المعلول إذا لم ينتج، فلن تكون العلّة علّة تامة. وفضلاً عن ذلك، كلما كانت العلّة تامة فى لحظة ما، أنتجت المعلول فى نفس اللحظة. لأنه إذا لم ينتج، فسيكون هناك شيء ناقص ضرورى لإنتاجه، ولا تكون العلّة، بالتالى، تامة، كما هو مفترض[٧٦].

ويستمد هوبز من تلك الاعتبارات نتيجة مهمة. لقد لاحظنا أنه عندما تكون العلّة حاضرة، فإن المعلول ينتج باستمرار وعلى الفور. وبالتالى، فإنها لا يمكن إلا أن تنتج، عندما توجد العلّة. ومن ثم ينتج المعلول من العلّة بالضرورة. وهكذا فإن العلّة هى علّة ضرورية. والنتيجة هى بالتالى أن «لكل المعلولات التى نتجت أو ستنتج ضرورتها فى أشياء سابقة»[٧٧]. ويعلن ذلك فى الحال بطلان كل حرية فى الإنسان، إذا أُخذت الحرية، على الأقل، لتعنى غياب الضرورة. والواقع أننا إذا وصفنا فاعلاً بأنه حر بقولنا ببساطة إنه لا يعوقه فى نشاطه شيء ما، فإن طريقة الحديث هذه يكون لها معنى، لكن إذا قصد أى شخص بالوصف شيئًا غير «التحرر من الإعاقة عن طريق المعارضة، فإننى لا أقول إنه مخطئ، ولكنى أقول إن كلماته دون معنى، أعنى أنها خُلف محال»[٧٨]. إن العلّة عندما تكون موجودة، فإنه ينتج عنها المعلول بالضرورة. وإذا لم ينتج المعلول، فإن العلّة (أى العلّة التامة) لا تكون حاضرة. وهذا هو كل ما يقال عنها.

الفلسفة تهتم بالتالى بالعلّية الضرورية، ولا شيء سواها. ويكمن النشاط العلّى فى إنتاج الحركة عن طريق فاعل فى شيء متقبل للفعل، ويكون كل من الفاعل والمتقبل للفعل جسمين. إن أفكاراً مثل : الوجود من العدم، والنشاط العلّى اللامادى، والعلل الحرة، ليس لها مكان فى الفلسفة. فنحن نهتم، ببساطة، بفعل الأجسام المتحركة فى أجسام متحركة مجاورة، وبقوانين علم الحركة التى تعمل بصورة ضرورية وآلية. وينطبق ذلك على النشاط البشرى كما ينطبق على نشاط الأجسام اللاحيّة، وبهذا المعنى تعمل القوانين بطرق مختلفة. لكن للحتمية الآلية، عند هوبز، الكلمة الأخيرة، فى

الميدان البشرى وغير البشرى. ويمكن القول، بناء على ذلك، إن فلسفته محاولة لرؤية إلى أى حد يمكن دفع علم الحركة عند جاليليو، بوصفه مبدأ مفسراً، إلى الأمام.

٧ – ولا تعنى الحقيقة التى تذهب إلى أن هوبز اعتقد أن لكل معلول علّة سابقة أننا نستطيع أن نحدد بيقين ما هى علّة حدث ما. وكما رأينا من قبل، يبرهن الفيلسوف على علل ممكنة من معلولاتها، وعلى معلولات ممكنة من علل. وكل معرفتنا «بنتائج» الوقائع Facts افتراضية أو شرطية. والقول بأن الأمر لابد أن يكون كذلك يبينه فى الواقع استخدام كلمة «عرض» فى تعريف علّة ما؛ لأن العرض ذاته يُعرف بأنه «طريقة تصورنا لجسم ما». وبالتالى تُعرف الأعراض، أى التجمع الذى تتكون منه العلّة بأسرها، بأنها ذات علاقة بالذهن، أى بطريقتنا الخاصة بالنظر إلى الأشياء. إننا لا نستطيع أن نحكم بيقين مطلق أن العلاقات العلّية هى، فى الحقيقة، ما نعتقد أنها كذلك.

ويمكن أن نرى ميلاً مشابهاً إلى النزعة الذاتية (ولن أهتم بشرحها أكثر من ذلك) فى تعريفات هوبز للمكان والزمان ؛ لأن المكان يُعرف بأنه «صورة ذهنية لشىء يوجد بدون الذهن»[٧٩]، ويُعرف الزمان بأنه «صورة ذهنية لما قبل وبعد فى الحركة»[٨٠]. ولا يعنى هوبز، بالتأكيد، أن الشىء الذى يوجد خارج الذهن يكون خيالاً أو صورة ذهنية ؛ لأنه لا يشك فى وجود الأجسام. بيد أنه يمكن أن يكون لدينا خيال أو صورة ذهنية عن شىء «لا نعتبر فيه أى عرض آخر، ولكنه يظهر فقط خارجنا (أى حقيقة تخارجه)، ويُعرف المكان بأنه هذه الصورة. وللصورة فى حقيقة الأمر أساس موضوعى، وليس لدى هوبز نية لإنكار ذلك. بيد أن ذلك لا يغير الحقيقة التى تذهب إلى أنه يعرف المكان عن طريق تعديل ذاتى. وللزمان أيضاً أساس موضوعى، أعنى حركة الأجسام، لكنه يُعرف بأنه صورة ذهنية، ويقال بالتالى «إنه لا يكون فى الأشياء خارجنا، بل يكون فقط فى أفكار الذهن»[٨١].

وبتقديم هذه التعريفات للمكان والزمان، يجيب هوبز، بصورة طبيعية عن السؤال عما إذا كان المكان والزمان لا متناهيين أو متناهيين عن طريق ملاحظة أن الإجابة تتوقف ببساطة على خيالنا؛ أعنى إذا ما كنا نتخيل المكان والزمان على أنهما منتهيان أو لا. إننا نستطيع أن نتخيل الزمان بأن له بداية ونهاية، أو نستطيع أن

نتخيله دون أى حدود معينة، أعنى بوصفه ممتداً إلى ما لا نهاية. (وعلى نحو مماثل، عندما نقول إن العدد لامتناه، فإننا لا نعنى سوى أنه لا يمكن التعبير عن عدد، أو أن العدد اسم غير محدود). وبالنسبة لقابلية انقسام الزمان والمكان إلى ما لا نهاية، فإن ذلك يؤخذ بمعنى هو «أن ما ينقسم، إنما ينقسم إلى أجزاء قد تنقسم مرة أخرى» أو من حيث إن «أصغر شىء يمكن أن ينقسم لا وجود له، أو كما يرى علماء الهندسة، الكم ليس على هذا النحو من الصغر، لكن الكمية الأصغر فقط هى الموجودة»[٨٢].

٨ – الأساس الموضوعى للمكان هو، كما رأينا، الجسم الموجود، الذى يمكن أن ننظر إليه مجرداً من كل الأعراض. ويُسمى «الجسم» بسبب امتداده، ويُسمى «موجوداً»؛ لأنه لا يعتمد على فكرنا. «ولأنه لا يعتمد على فكرنا، فإننا نقول إنه شىء يقوم بذاته، أى بوصفه أيضاً موجوداً لأنه يوجد بدوننا»[٨٣]. ويُسمى أيضاً «الموضوع» «لأنه يوجد فى مكان متخيل ويخضع له، بمعنى أنه قد يمكن فهمه عن طريق العقل، كما يمكن إدراكه عن طريق الحواس. وبالتالى، فإن تعريف الجسم قد يكون هكذا: الجسم هو ما يكون له استقلال عن فكرنا، ويطابق أو يلازم جزءاً ما من المكان»[٨٤]. ومن ثم تدخل موضوعية الفكر البشرى أو استقلاله فى تعريف الجسم. غير أن الجسم يُعرف فى الوقت نفسه بالنسبة إلى فكرنا، لا بوصفه معتمداً عليه، ويمكن معرفته لأنه يخضع لمكان متخيل. وإذا أخذ المرء هذه الفكرة بذاتها، فسيجد أنها تحمل صبغة كانطية بصورة ملحوظة.

ويمتلك الجسم أعراضاً. وقد قدمنا من قبل تعريف العرض وهو «طريقة تصورنا للجسم»، بيد أن تفسيراً إضافياً يمكن أن يكون ملائماً هنا. فإذا تساءلنا «ما الصلب؟»، فإننا نسأل عن تعريف اسم عينى. و«الإجابة ستكون أن الصلب هو ما لا يشغل جزء منه حيزاً، إلا عندما يشغل الكل حيزاً»[٨٥]. لكن إذا تساءلنا «ما الصلابة؟»، فإننا نسأل سؤالاً عن اسم مجرد؛ أعنى لماذا يبدو شىء ما صلباً. وبالتالى فإن «السبب لابد أن يبين لماذا لا يشغل جزء ما حيزاً، فى حين أن الكل يشغل حيزاً. وعندما نسأل هذا السؤال، فإن ذلك يعنى أننا نسأل ما الذى يكون فى جسم ما ويُحدث فينا تصوراً معيناً للجسم؟ ويرى هوبز، كما ذكرنا سابقاً، أن القول بأن عَرَضاً ما هو الطريقة التى نتصور بها جسماً هو القول نفسه إن عَرَضاً ما هو القدرة

التى توجد فى جسم لتنتج فينا تصوراً معيناً عنه. وتظهر قوة هذا القول بصورة أكثر وضوحاً فى نظرية هوبز عن الصفات الثانوية.

ولابد من التمييز بين الأعراض المشتركة بالنسبة لجميع الأجسام، والتى لا يمكن أن تتلاشى إذا لم يتلاش الجسم أيضاً، وبين الأعراض التى لا تكون مشتركة بالنسبة لجميع الأجسام ويمكن أن تتلاشى ويتبعها أعراض أخرى دون أن يتلاشى الجسم نفسه. والامتداد والشكل عرضان من النوع الأول «لأنه لا يمكن أن نتصور جسماً دون امتداد أو دون شكل»[٨٦]. ولا شك أن الشكل يتنوع؛ لكن لا وجود لجسم، ولا يمكن أن يوجد جسم، دون شكل. غير أن عَرَضاً مثل الصلابة يمكن أن تتبعه النعومة دون أن يتلاشى الجسم نفسه. ومن ثم، فإن الصلابة عَرَض من النوع الثانى.

الامتداد والشكل هما العرضان الوحيدان من النوع الأول. أما المقدار فهو ليس عرضاً آخر: فهو نفس الشىء مثل الامتداد. ويُسمى أيضاً عن طريق «مكان واقعى». إنه ليس، كما يكون المكان المتخيل، «عرضاً للذهن»: بل هو عرض للجسم. ونستطيع أن نقول، بالتالى - إذا شئنا - إن هناك مكاناً واقعياً. لكن هذا المكان الواقعى هو نفسه مثل المقدار، الذى يكون هو نفسه مثل الامتداد. فهل المقدار هو نفسه أيضاً مثل الحيز؟ يجيب هوبز بأنه ليس كذلك. فالحيز هو «صورة أى جسم له هذا الكم أو ذاك، وهذه الصورة أو تلك» و«ليس شيئاً موجوداً خارج الذهن»[٨٧]. إنه «امتداد مُختلق»، فى حين أن المقدار «امتداد حقيقى»[٨٨]، بسبب الصورة التى تكون الحيز.

ومع ذلك لا توجد الأعراض من النوع الثانى فى أجسام بالشكل الذى تظهر فيه أمام الوعى. فاللون، والصوت، مثلاً، هما أيضاً مثل الطعم والرائحة، «صورتان ذهنيتان»؛ لأنهما ينتميان إلى مجال الظاهر. إن الصورة الذهنية التى يصنعها السمع هى الصوت، والصورة التى يصنعها الشم هى الرائحة، والصورة التى يصنعها الذوق هى الطعم..»[٨٩] «لأن الضوء واللون، والحرارة والصوت، وصفات أخرى تسمى بوجه عام صفات محسوسة، ليست موضوعات، وإنما هى صور ذهنية فى أولئك الذين لديهم القدرة على الإحساس»[٩٠]. وبالنسبة لموضوعات السمع، والشم، والذوق، واللمس، فإنها ليست صوتاً، وطعماً، ورائحة، وصلابة... إلخ، ولكنها الأجسام نفسها التى ينبعث منها الصوت، والرائحة، والطعم، والصلابة... إلخ.[٩١] إن الأجسام المتحركة تنتج حركة

في أعضاء الحس، وتنشأ بالتالي الصور الذهنية التي نطلق عليها: اللون، والصوت، والرائحة، والطعم، والصلابة، والنعومة، والضوء.. إلخ. إن جسمًا مجاورًا ومتحركًا يؤثر في الجزء البعيد من عضو الإحساس، وينتقل الضغط أو الحركة إلى الجزء الداخلي من العضو. ويحدث في نفس الوقت، بسبب الحركة الداخلية الطبيعية للعضو، رد فعل ضد هذا الضغط، «محاولة من الخارج» تثيرها «محاولة من الداخل». وتنشأ الصورة الذهنية أو «الفكرة» من رد الفعل النهائي «للمحاولة الداخلية». ويمكننا، بالتالي، أن نعرِّف «الحس» بأنه «صورة ذهنية كوَّنها رد الفعل والمحاولة الخارجية في عضو الحس، وتسببه محاولة داخلية من الموضوع، ويظل لبعض الوقت كبيرًا أو قليلاً»[٩٢]. فاللون، مثلاً، هو طريقتنا لإدراك موضوع خارجي، أو هو بصورة موضوعية، ما يوجد في جسم يسبب «تصورنا» للجسم. وهذه «القدرة» الموجودة في الجسم ليست هي نفسها اللون. أما في حالة الامتداد، فإن الامتداد هو نفسه هو الذي يسبب تصورنا له.

وبالتالي، فإن عالم اللون، والصوت، والطعم، والرائحة، والصفات الخاصة باللمس والضوء، هو عالم الظاهر. والفلسفة هي إلى حد كبير محاولة اكتشاف علل هذه المظاهر (الظواهر)، أي علل «صورنا الذهنية». ولا يوجد عند هوبز – وراء المظاهر على الأقل بقدر ما تهتم الفلسفة – سوى أجسام ممتدة وحركة.

٩ – وتعني الحركة بالنسبة لهوبز الحركة الموضعية. «الحركة هي الانعدام المستمر لموضع (حيز) place واكتساب موضع (حيز) آخر»[٩٣]. ويكون شيء ما ساكنًا عندما يكون في موضع (حيز) واحد لأي مدة من الزمن. وينجم، بالتالي، من هذه التعريفات أن كل شيء يتحرك يُحرك. لأنه إذا لم يتحرك، يكون في نفس الموضع (الحيز) الذي كان فيه من قبل. وينتج بالتالي من تعريف السكون، أن الشيء يكون في حالة سكون. وبصورة مماثلة، ما يُحرك، سيُحرك في وقت ما. لأن ما يتحرك هو باستمرار الموضع (الحيز) المتغير. وأخيرًا ما يُحرك لا يكون في موضع (حيز) واحد في أي وقت، مهما يكن قصيرًا. وإذا كان كذلك، فإنه سيكون بالتعريف ساكنًا.

إن أي شيء ساكن سيظل باستمرار ساكنًا، إذا لم يسمح له جسم آخر «عن طريق بذل جهد لكي يدخل حيزه (موضعه) عن طريق الحركة بأن يبقى ساكنًا»[٩٤].

وعلى نحو مماثل، إذا كان أى شىء متحركًا، فإنه يظل باستمرار متحركًا، إذا لم يجعله جسم آخر ساكنًا؛ لأنه إذا لم يكن هناك جسم آخر، «فلن يكون هناك سبب لماذا يكون ساكنًا الآن بدلاً من أن يكون ساكنًا فى وقت آخر؟»(٩٥). إن علّة الحركة لا يمكن أن تكون جسمًا مجاوراً ومتحركًا من قبل.

وإذا ارتدت الحركة إلى حركة موضعية، فإنه يمكن رد التغير أيضًا إلى حركة موضعية. «إن التحول لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير حركة أجزاء ذلك الجسم الذى يتغير»(٩٦). ونحن لا نقول إن أى شىء قد تغير إذا لم يظهر لحواسنا على خلاف ما كان عليه من قبل. بيد أن هذه المظاهر (الظواهر) هى آثار (معلولات) أنتجتها الحركة فينا.

١٠ – ويوجد فى الحيوانات نوعان من الحركة خاصان بها. النوع الأول هو الحركة الحية، وهى «حركة الجسم، التى تدور دون انقطاع (كما يظهر من إشارات وملاحظات لا تخطئ قام بها دكتور هارفى، أول ملاحظ لها) فى أوردة وشرايين(٩٧). ويصفها هوبز فى موضع آخر بأنها «جريان الدم، والنبض، والتنفس، والتغذية، والإخراج... إلخ، لا تحتاج حركاتها إلى مساعدة الخيال»(٩٨). وبمعنى آخر، الحركات الحية هى تلك العمليات الحية فى الحيوان التى تحدث دون أى تفكير أو مجهود واع، مثل الدورة الدموية، والهضم، والتنفس.

أما النوع الثانى من الحركة الذى يكون خاصًا بالحيوان فهو «الحركة الحيوانية، ويمكن أن نطلق عليها الحركة الإرادية»(٩٩). ويعطى هوبز أمثلة عليها وهى: المشى، والكلام، وحركة الأطراف، عندما نتخيل هذه الأفعال لأول مرة فى أذهاننا(١٠٠). والخيال هو البداية الأولى الداخلية لكل الحركات الإرادية، بينما تسمى «البدايات الصغيرة للحركة داخل جسم الإنسان، قبل أن تظهر فى المشى، والكلام، والضرب، وأفعال مرئية أخرى ـ تقول تسمى بوجه عام بالجهد»(١٠١). وهنا تكون لدينا حركة الجهد Conatus، التى تلعب دوراً بارزًا فى فلسفة إسپينوزا.

ويُسمى هذا الجهد الذى يتجه نحو شىء يسببه «الاشتهاء أو الرغبة». وعندما يتجه بعيداً عن شىء – «الابتعاد عن شىء – كما يرى هوبز – يُسمى نفوراً. ومن ثم، فإن الصور الأساسية للجهد هى الاشتهاء أو الرغبة والنفور، وكلتا الصورتين حركة.

وهما من الناحية الموضوعية، نفس الشيء مثل الحب والكراهية على التوالي، لكن عندما نتحدث عن الرغبة والنفور، فإننا نتصور الموضوعات غائبة، بينما نتصور الموضوعات حاضرة عند حديثنا عن الحب والكراهية.

١١ – إن بعضًا من صنوف الاشتهاء فطرية أو تولد مع الإنسان، مثل شهوة الطعام. بينما ينشأ بعضها الآخر من التجربة. لكن، على أية حال، «أيًا كان موضوع أى اشتهاء أو رغبة إنسان، فإنه يُسمى من جانبه «بالخير»، أما موضوع كراهيته ونفوره فيُسمى «بالشر»، وأيا كان موضوع ازدرائه، فإنه يكون رذيلاً ولا يعتد به[١٠٢].

وبالتالي، فإن الخير والشر فكرتان نسبيتان. فليس هناك خير مطلق ولا شر مطلق؛ وليس هناك معيار موضوعي مشترك، يؤخذ من الموضوعات نفسها، للتمييز بين الخير والشر. «فالكلمتان تُستخدمان بالنسبة للشخص الذى يستخدمهما»[١٠٣]. إن قاعدة تمييز الخير والشر تعتمد على الفرد، أى على «حركاته الإرادية»، إذا نظرنا إلى الإنسان على أنه جزء من الدولة. فالشخص فى الدولة، هو الذى يمثلها، أى أنه صاحب السيادة، الذى يحدد ما هو خير وما هو شر.

١٢ – إن الانفعالات المختلفة صور مختلفة من الاشتهاء والنفور، باستثناء اللذة الخالصة والألم، اللذين يكونان «ثمرة أكيدة للخير والشر»[١٠٤]. وبالتالي لأن الاشتهاء والنفور حركتان، فكذلك تكون الانفعالات المختلفة. إن الموضوعات الخارجية تؤثر فى أعضاء الحس وتنشأ «حركة وتهيج المخ التى نسميها بالتصور»[١٠٥]. وتستمر حركة المخ إلى القلب «وتُسمى هناك بالانفعالات»[١٠٦].

ويذكر هوبز عدداً من الانفعالات البسيطة؛ أعنى: الاشتهاء، والرغبة، والحب، والنفور، والكراهية، والفرح، والحزن.[١٠٧]. وتأخذ هذه الانفعالات صوراً مختلفة، أو تُعطى، على الأقل، أسماء مختلفة وفقًا لاعتبارات مختلفة. وبالتالي إذا نظرنا إلى الاعتقاد الذى يكون لدى الناس عن بلوغ ما يرغبونه، فإننا نستطيع أن نميز الأمل واليأس. فالأمل هو اشتهاء واعتقاد فى بلوغ الموضوع الذى يرغبه الناس، بينما اليأس هو اشتهاء دون اعتقاد. ومن جهة ثانية، يمكننا أن ننظر إلى المحبوب أو المكروه. ويمكننا، من ثم، أن نميز مثلاً، بين اشتهاء ما يملكه الغير، الذى يكون الرغبة فى الثروة، وبين الطموح، الذى يكون الرغبة فى المركز أو الصدارة. ومن جهة ثالثة، قد

يقودنا النظر في عدد من الانفعالات معًا إلى استخدام اسم خاص. وبالتالي «نطلق على حب شخص بصورة فريدة مع الرغبة في أن نكون محبوبين بصورة فريدة، اسم انفعال الحب، بينما نطلق على حب شخص بصورة فريدة، والخوف ألا يكون الحب متبادلاً اسم الغيرة»[١٠٨]. وأخيرًا، يمكننا أن نسمي انفعالاً من الحركة ذاتها. فيمكن أن نتحدث – مثلاً – عن «اكتئاب مفاجئ»؛ «الانفعال الذي يسبب البكاء» ، وهو انفعال تسببه أحداث تبعد أملاً قويًا بصورة مفاجئة، أو «سندًا من القوة»[١٠٩].

غير أن كثيرًا من انفعالات الإنسان أيًا كانت، تكون كلها حركات. ويتحدث هوبز في جملة يستشهد بها مرارًا عن المتعة أو اللذة من حيث إنها «ليست شيئًا سوى حركة حول القلب، مثلما لا يكون التصور شيئًا سوى حركة في الرأس»[١١٠].

١٣ – ولم يتغاض هوبز عن حقيقة مؤداها أن الموجودات البشرية تؤدي بعض الأفعال عن عمد Deliberation. لكنه يعرِّف التعمد من منظور الانفعالات. دعنا نفترض أنه يوجد في ذهن الإنسان رغبة في تحصيل موضوع يتبدل مع النفور، وأن أفكار النتائج الجيدة لتحصيله تتبدل مع أفكار النتائج الشريرة (أعني نتائج غير مرغوب فيها). إن «المجموع الكلي للرغبات، وضروب النفور، والآمال، والمخاوف، التي تستمر حتى يتحقق الشيء، أو يكون التفكير فيه مستحيلاً، هو ما نطلق عليه اسم «التعمد»[١١١]. ويستمد هوبز نتيجة مؤداها أن الحيوانات لابد أن تمتلك أيضًا روية أو تعمدًا، من حيث إن هذا التتابع المتبدل لضروب الاشتهاء، وضروب النفور، والآمال، والمخاوف توجد فيها كما توجد في الإنسان.

ويُسمي آخر اشتهاء أو نفور في الروية بالإرادة؛ أي فعل الإرادة. «إن الإرادة – بالتالي – هي الاشتهاء الأخير في الروية»[١١٢]، ويتوقف الفعل على هذا الميل الأخير أو الاشتهاء. ويستمد هوبز من هذا – أيضًا – نتيجة تقول إنه طالما أن الحيوانات تمتلك روية، فإنها تمتلك أيضًا إرادة بالضرورة.

وينجم عن ذلك أن حرية الإرادة، أو عدم الإرادة لا تكون أعظم في الإنسان مما تكون عليه في الحيوانات. وبالتالي فهذه الحرية التي تخلو من الضرورة لا وجود لها في إرادة الإنسان أو في إرادة الحيوانات ، لكن إذا كنا نعني بالحرية ملكة أو قوة فعل ما يريده الإنسان والحيوانات، ولا نعني بها ملكة أو قوة الإرادة،

فلابد أن نقر – بالتأكيد – بالحرية لكليهما، وأن كليهما قد يمتلكها بصورة متساوية، متى ما سُمح بها[١١٣].

١٤ – وعندما يعالج هوبز «الفضائل العقلية»، فإنه يميز بين قدرة طبيعية وقدرة ذهنية مكتسبة أو «الفطنة». وهناك بعض الناس متسرعون بطبيعتهم، وهناك آخرون متريثون. وسبب هذه الاختلافات هو «اختلاف انفعالات الناس»[١١٤]. فأولئك الذين تكون غايتهم اللذة الحسية، مثلاً، يكونون أقل تمتعاً «بالخيالات» التى لا تؤدى إلى هذه الغاية، ويلتفتون بصورة أقل من آخرين إلى وسائل تحصيل المعرفة. إنهم يعانون من كآبة الذهن «التى تنشأ من شهوة المتعة الحسية أو الجسمية. وقد يفترض جدلا أن لهذا الانفعال بدايته من خشونة وصعوبة حركة الروح حول القلب[١١٥]. وبالتالى، فإن الاختلافات فى القدرة الذهنية الطبيعية سببها اختلافات فى الحركة. وبالنسبة للاختلافات فى «الفطنة» المكتسبة، التى هى الذهن، فهناك عوامل علّية أخرى يجب أن توضع فى الاعتبار مثل التربية.

الانفعالات التى يسبب معظمها اختلاف الفطنة هى بصفة خاصة الرغبة الكبيرة أو القليلة فى القوة، والثروة، والمعرفة، والمجد. ويمكن أن ترتد كل هذه الانفعالات إلى الانفعال الأول، أعنى الرغبة فى القوة. لأن الثروة، والمعرفة، والمجد، ليست سوى أنواع متعددة من القوة[١١٦]. وبالتالى، فإن الرغبة فى القوة هى العامل الأساسى فى دفع الإنسان إلى تطوير قدراته الذهنية.

١٥ ـ إننا نلتقى بكثرة من الموجودات البشرية الفردية، والتى ينساق كل منها بواسطة انفعالاته، التى تكون هى ذاتها صوراً للحركة. وضروب الاشتهاء وضروب النفور عند الفرد هى التى تحدد له ما هو خير وما هو شر. وسوف ننظر، فى الفصل القادم، فى نتائج هذه المسائل والانتقال من النزعة الفردية الذرية إلى بناء ذلك الجسم الصناعى، أى الدولة.

الهوامش

(١) المقصود «أصول الهندسة» وهو الكتاب الرئيسي لإقليدس السكندري أعظم علماء الهندسة وأقدمهم في النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد. (المراجع)

(٢) اللوياثان أو التنين (Leviathan) كلمة عبرية الأصل ومعناها الملتوي أو الملتف، وقد وردت بكثرة في أسفار العهد القديم. وهو يصف وحشًا بحريًا هائلاً يقهر جميع الوحوش الأخرى. أما عند هوبز فهو يعني به «الدولة» - وليس الحاكم أو الملك - أو الإله الفاني كما يسميه أحيانًا - راجع كتابنا «توماس هوبز فيلسوف العقلانية» ص ١٨٥ من طبعة دار الثقافة بالقاهرة. (المراجع)

(٣) جون واليس (١٦١٦ - ١٧٠٣) عالم رياضة إنجليزي وأستاذ الهندسة في جامعة أكسفورد من ١٦٤٩ حتى عام ١٧٠٣ وأعظم علماء الرياضة قبل جاليليو - كانت له مناقشات استمرت سنوات طويلة مع هوبز لا سيما محاولات الأخير في تربيع الدائرة. (المترجم)

(٤) قام «مولز ورث» بنشر مجموعتين من كتابات هوبز وهما: الأعمال الفلسفية الكاملة باللاتينية في خمسة مجلدات (١٨٣٩ - ١٨٤٥)، والأعمال الإنجليزية لتوماس هوبز في أحد عشر مجلداً (١٨٣٩ - ١٩٤٥). وستشير الحروف (O.L و E. W) إلى هاتين الطبعتين في الإشارات التي تُقدم في هذا الفصل والفصل القادم. (المؤلف)

(٥) Concerning Body, 1,1,6, E. W., 1, P.7.

(٦) Concerning Body, 1,1,7, E. W., 1, P.8.

(٧) Concerning Body, 1,1,2, E. W., 1, P.3.

(٨) Concerning Body, 1,1,2, E. W., 1, P.3.

(٩) Leviathan, 1, 9, E.E., III, p. 71.

(١٠) Ibid.

(١١) Ibid.

(١٢) Ibid.

(١٣) Leviathan, 1, 7, E.W., p. 52.

(١٤) Concerning Body, 1,1,8, E. W., 1, P.10.

(١٥) Ibid, p. 11.

(١٦) Concerning Body, 1,6,5, E. W., 1, P.59 - 70.

(١٧) Concerning Body, 1,1,10, E. W., 1, P.12.

(١٨) Leviathan, 1, 3, E.W., III p. 17.

(١٩) Ibid, 1, 4, E.W., III p. 27.

(٢٠) Ibid, 1, 5, E.W., III p. 92.

(٢١) المقصود بمصطلح الأقنوم Hypostasis شخصية المسيح التى تجمع بين الطبيعتين الإلهية والبشرية. (المراجع)

(٢٢) المقصود تحول خبز القربان المقدس وخمره إلى جسد المسيح ودمه وهو ما يحدث فى الاعتقاد المسيحى، أثناء عملية التناول من القربان. (المراجع)

(٢٣) Ibid, p. 32 - 3.

(٢٤) Ibid, p. 32 - 3.

(٢٥) Ibid, p. 93.

(٢٦) Leviathan. 1, 3, E.W., III p. 17.

(٢٧) Ibid, 1, 12, E.W., III p. 97.

(٢٨) Leviathan, 1, 12, E.W., III p. 97.

(٢٩) E.W., IV P. 306.

(٣٠) Ibid, p. 309.

(٣١) Ibid.

(٣٢) Ibid, p. 313.

(٣٣) Concerning Body, 1,1,9, E. W., 1, P.11.

(٣٤) Ibid.

(٣٥) Concerning Body, 1,6,6, E. W., 1, P.71.

(٣٦) Ibid, p. 72.

(٣٧) CF .Leviathan, 1, 9, E.W., III p. 72 - 73.

(٣٨) تتضمن دراسة النتائج المستمدة من صفات الناس بصفة خاصة – إلى جانب الأخلاق – دراسة وظائف الكلام. فدراسة فن الإقناع – مثلاً – تعطينا البلاغة، بينما تعطينا دراسة فن الاستدلال المنطق. (المؤلف)

(٣٩) Concerning Body, 1,1,2, E. W., 1, P. 3.

(٤٠) Concerning Body, 1,6,1, E. W., 1, P.66.

(٤١) Ibid.

(٤٢) Concerning Body, 1,6,12, E. W., 1, P.81.

(٤٣) Concerning Government and Society, dedicatory epistle, E.W. 11, P. iv.

(٤٤) Ibid.

(٤٥) Concerning Body, 1,6, 6, E.W, 1, P. 73.

(٤٦) Concerning Body, 4, 1, 1, E.W. 1, PP. 387 - 8.

(٤٧) إذا قدمنا تعريفا معينًا للحركة أو تعريفًا معينًا للجسم، مثلاً، فإن الحركة أو الجسم يمتلك بالضرورة خصائص معينة. لكن لا يترتب على ذلك بصورة مباشرة أن هناك حركة أو جسمًا. فما ينتج هو أنه إذا كانت هناك حركة أو إذا كان هناك جسم، فإنهما سيمتلكان هذه الخصائص. (المؤلف)

(٤٨) Ibid, P. 388.

(٤٩) Concerning Body, 1,6, 7, E.W, 1, P. 74.

(٥٠) يشير هوبز هنا إلى الطابع الاتفاقى للغة. فالأسماء علامات وإشارات اتفاقية. (المؤلف).

(٥١) Concerning Body, 1,2, 4, E.W, 1, P. 16.

(٥٢) Concerning Body, 1,2, 9, E.W, 1, P. 20.

(٥٣) Leviathan, 1,4, E.W, 111, P. 21.

(٥٤) لتفسير نظرية أوكام في هذه المسألة؛ انظر:

Vol. III of this history, pp. 55F.

(٥٥) Concerning Body, 1,2, 6, E.W, 1, P. 17.

(٥٦) Concerning Body, 1,2, 5, E.W, 1, P. 17.

(٥٧) Leviathan, 1,4, E.W, III, P. 19.

(٥٨) Leviathan, 1,4, E.W, III, P. 19.

(٥٩) Human Nature, 1,4,10, E.W, IV, P. 18.

(٦٠) Leviathan, 1,4 and E.W, III, PP. 24 and 33.

(٦١) Concerning Body, 1,6,14, E.W, I, PP. 83 - 4.

(٦٢) Concerning Body, 1,3, 9, E.W, 1, P. 37.

(٦٣) Objection IV, O, L, PP. 257 - 8 .

(٦٤) Concerning Body, 1,3, 8, E.W, I, P. 36.

(٦٥) يصر هوبز على أن الصدق والكذب يمكن أن توصف بهما القضايا، ولا يمكن أن توصف بهما الأشياء «فالصدق لا يتعلق بالشيء، بل بالقضايا التي تخصه». (المؤلف)

Concerning Body, 1,3, 7, E.W, I 3, P. 35.

(٦٦) Concerning Body, 1,5, 7, E.W, I, P. 60.

(٦٧) «ماهية شيء هي «ذلك العرض الذي من أجله نعطي اسمًا معينًا لجسم، أو العرض الذي يسمى موضوعه، كما يكون الامتداد ماهية جسم ما». (المؤلف)

(٦٨) Concerning Body, 2,8, 24, E.W, I, P. 118.

Ibid. (٦٩)

Ibid. (٧٠)

Concerning Body, 1,6, 10, E.W, I, P. 77. (٧١)

Concerning Body, 2,8, 2, E.W, I, P. 104. (٧٢)

Ibid p. 103. (٧٣)

Concerning Body, 2,9, 3: 1, pp. 121 - 2. (٧٤)

Concerning Body, 2,10, 7, E.W, I, P. 131 - 2. (٧٥)

Concerning Body, 2,9, 5, E.W, I, P. 123. (٧٦)

Concerning Body, 2,9, 5, E.W, I, P. 123. (٧٧)

Leviathan, 1,5, E.W, III, P. 33. (٧٨)

Concerning Body, 2,7, 2, E.W, I, P. 94. (٧٩)

Ibid, p. 95. (٨٠)

Concerning Body, 2,7, 3, E.W, I, P. 94. (٨١)

Concerning Body, 2,7, 13, E.W, I, P. 100. (٨٢)

Concerning Body, 2,8, 1, E.W, I, P. 102. (٨٣)

Ibid . (٨٤)

Concerning Body, 2,8, 2, E.W, I, P. 103. (٨٥)

Concerning Body, 2,8, 3, E.W, I, P. 104. (٨٦)

Concerning Body, 2,8, 5, E.W, I, P. 105. (٨٧)

Ibid . (٨٨)

Concerning Body, 4,25, 10, E.W, I, P. 405. (٨٩)

Concerning Body, 4,25, 2, E.W, I, PP. 391 - 92. (٩٠)

Concerning Body, 4, 25, 10, E.W, I, P. 405. (٩١)

Concerning Body, 4, 25, 2, E.W, I, P. 391. (٩٢)

Concerning Body, 2, 8, 10, E.W, I, P. 109. (٩٣)

Concerning Body, 2, 8, 18, E.W, I, P. 115. (٩٤)

Ibid . (٩٥)

Concerning Body, 2, 9, 9, E.W, I, P. 126. (٩٦)

Concerning Body, 4, 25, 12, E.W, I, P. 407. (٩٧)

Leviathan, 1, 6, E.W, III, P. 31. (٩٨)

(٩٩) Ibid .

(١٠٠) Ibid .

(١٠١) Ibid .

(١٠٢) Ibid, P. 4 .

(١٠٣) Ibid .

(١٠٤) Concerning Body, 4, 25, 13, E.W, I, P. 409 - 10.

(١٠٥) Human Nature, 8, 1, E.W, IV, P. 34.

(١٠٦) Ibid .

(١٠٧) يميز هوبز بين لذات وآلام الحس، ولذات وآلام الذهن ـ تنشأ الثانية من توقع النهاية أو النتائج، وتُسمى لذات الذهن بالفرح، بينما يُسمى استياء الذهن بالحزن (وهى تتميز عن استياء الحس التى تسمى بالألم) . (المؤلف)

(١٠٨) Leviathan, 1, 6, E.W, III, P. 44.

(١٠٩) Ibid, P. 96 .

(١١٠) Human Nature, 7, 1, E.W, IV, P. 31.

(١١١) Leviathan, 1, 6, E.W, III, P. 48.

(١١٢) Leviathan, 1, 6, E.W, III, P. 44.

(١١٣) Concerning Body, 4, 25, 13, E.W, I, P. 409.

(١١٤) Leviathan, 1, 8, E.W, I, P. 57.

(١١٥) Human Nature, 10, 3, E.W, IV, P. 55.

(١١٦) Leviathan, 1, 8, E.W, III, P. 61.

الفصل الثانى

هوبز (٢)

حالة الحرب الطبيعية ـ قوانين الطبيعة ـ نشأة الدولة ونظرية العقد ـ حقوق صاحب السيادة ـ حرية الرعايا ـ تأملات فى نظرية هوبز السياسية

١ – الناس متساوون بالطبيعة في القدرات الجسدية والذهنية؛ لا بمعنى أنهم يمتلكون جميعًا نفس درجة القوة الجسدية، ودرجة الفهم السريع، ولكن بوجه عام، بمعنى أن ضروبًا من النقص عند فرد فى جانب يمكن أن تعوضه صفات أخرى. فالشخص الضعيف جسديًا يستطيع أن يسيطر على الشخص القوى جسديًا عن طريق الاحتيال والمكيدة، وتساعد التجربة كل الناس على اكتساب الحيطة والحذر في الأشياء التى يطبقونها على أنفسهم. وتُنتج هذه المساواة الطبيعية فى الناس أملاً متساويًا فى بلوغ غاياتهم وأهدافهم. فكل فرد يبحث عن المحافظة على ذاته، ويتعقب هذا الهدف، والبعض يبحث عن المتعة أو اللذة. ولا أحد يستكين لعدم بذل جهد في تحقيق الغاية التى يكون مدفوعًا إليها بصورة طبيعية، على أساس أنه ليس كفؤًا لغايات أخرى.

وتؤدى هذه الحقيقة التى تذهب إلى أن كل فرد يبحث عن بقائه الخاص ولذته إلى المنافسة وفقدان الثقة في الآخرين. وفضلاً عن ذلك يرغب كل إنسان فى أن يقدِّره الآخرون كما يقدِّر نفسه، ويكون سريعًا في الاستياء من كل إهانة وكل علامات الازدراء. «حتى إننا نجد فى طبيعة الإنسان ثلاثة أسباب رئيسية للصراع: أولها المنافسة، وثانيها فقدان الثقة، وثالثها المجد والشهرة»[1].

ويستنتج هوبز من ذلك نتيجة هى أن الناس يظلون فى حالة حرب مع بعضهم البعض إلى أن يخضعوا جميعًا لسلطة مشتركة. «لأن الحرب لا تكمن في المعركة

فحسب، أو فى قتال فعلى، بل فى فسحة من الوقت تُعرف فيه الرغبة فى المقاومة عن طريق المعركة بصورة كافية، وبالتالى لابد أن تراعى فكرة الوقت فى طبيعة الحرب، كما تراعى فى حالة الطقس. لأنه كما أن طبيعة الطقس الردىء لا تتمثل فى نزول المطر مرة أو مرتين، بل فى استمرار سوء الطقس لعدة أيام متتالية، فكذلك لا تتمثل طبيعة الحرب فى قتال فعلى، بل فى الميل العلنى له، فى جميع الأوقات التى لا يكون فيها ضمان للعكس (أى السلام). أما كل وقت آخر فهو سلام[٢].

إن حالة الحرب الطبيعية هى - بالتالى - الحالة التى يعتمد فيها الفرد فى أمنه على قوته الخاصة وعلى فطنته الخاصة. «لا توجد فى هذه الحالة صناعة؛ لأن الثمرة من الصناعة ليست مؤكدة: لا توجد بالتالى فلاحة الأرض، ولا ملاحة، ولا استخدام لسلع قد تستورد عن طريق البحر، ولا وجود لأبنية رحبة واسعة، ولا وسائل لتحريك هذه الأشياء ونقلها من حيث إنها تتطلب قوة كبيرة، ولا وجود لمعرفة بسطح الأرض، وليس هناك حساب للزمن، ولا فنون، ولا آداب، ولا مجتمع، وما هو أسوأ من ذلك كله، الخوف المستمر، وخطر الموت العنيف، وحياة الإنسان المنعزلة، والكريهة، والفقيرة، والوحشية، والقصيرة[٣]. ويصف هوبز فى هذه الفقرة المقتبسة باستمرار حالة الحرب الطبيعية بأنها حالة تغيب فيها الحضارة والمنافع. والنتيجة واضحة، أعنى أنه عن طريق تنظيم المجتمع فقط وتأسيس الدولة يمكن بلوغ السلام والحضارة.

إن حالة الحرب الطبيعية هى استنتاج من النظر فى طبيعة الإنسان وانفعالاته. لكن إذا شك أى شخص فى الصحة الموضوعية لهذه النتيجة، يجب عليه أن يلاحظ فقط ما يحدث حتى فى حالة المجتمع المنظم. فكل شخص يسلّح نفسه عندما يقوم برحلة، ويغلق أبوابه فى الليل، ويحكم غلق خزائنه. ويبيّن ذلك بوضوح كاف الفكرة التى يكوِّنها عن أقرانه. «أفلا يتهم بذلك البشرية بأفعاله، على نحو ما أفعل أنا بواسطة كلماتى؟ لكن لا أحد منا يتهم طبيعة الإنسان، فرغبات الإنسان وانفعالاته ليست فى ذاتها خطيئة. وكذلك لا تكون الأفعال التى تصدر من هذه الانفعالات خطيئة، حتى تعرف قانونًا يحرمها؛ فهى لا تستطيع أن تعرف، حتى توجد قوانين، ولا يمكن أن توجد أى قوانين، حتى يقبلها الشخص الذى يوجدها»[٤].

ويفترض هذا الاقتباس أنه لا وجود في حالة الحرب الطبيعية لتمييزات أخلاقية موضوعية. وذلك هو رأى هوبز بصورة دقيقة. في هذه الحالة «لا مكان لفكرة الصواب والخطأ، والعدل، والظلم» فحيثما لا توجد سلطة عامة، لا يوجد قانون، وحيثما لا يوجد قانون، لا يوجد ظلم». بل تكون القوة والاحتيال هما الفضيلتان الأساسيتان في حالة الحرب»(٥). وفضلاً عن ذلك، «لا توجد ملكية، لا يوجد شيء يمكن أن نميزه بقولنا إنه ملكي أو ملكك. ولكن ما نستطيع أن نقوله هو أن كل شيء ملك لكل إنسان يستطيع أن يحصل عليه، ويستطيع أن يحافظ عليه»(٦).

هل يعني هوبز أن حالة الحرب حقيقة تاريخية، بمعنى أنها تسبق بصفة عامة تنظيم المجتمع؟ أو أنه يعني أنها تسبق تنظيم المجتمع من الناحية المنطقية فقط، بمعنى أننا إذا صرفنا الانتباه عما يدين به الإنسان للدولة، فإننا نصل عن طريق التجريد إلى هذا الوضع، أعني إلى النزعة الفردية الذرية إن صحَّ التعبير، التي تكون مغروسة في الانفعالات البشرية، ويمكن بلوغها، إذا لم تكن بالنسبة لعوامل أخرى تدفع الناس بصورة طبيعية من البداية إلى تنظيم المجتمعات والخضوع لسلطة مشتركة؟ إنه يعني – بالطبع – الرأى الأخير على الأقل. وليست حالة الحرب، بناء على هذا الرأى – كلية وشاملة «في جميع أنحاء العالم»، ولكن فكرة هذه الحالة تبين الوضع الذي يمكن بلوغه، ما لم يتم تأسيس الدول. وهناك عدد وفير من الأدلة التجريبية على ذلك، ناهيك عن الاستنباط القبلي من تحليل الانفعالات. ولنا أن ننظر فقط إلى سلوك الملوك وأصحاب السيادة. فهم يحصنُّون ممالكهم ضد الغزاة المتوقعين، وحتى في وقت السلم، يتجسسون على ممالك جيرانهم. إنهم في «تأهب مستمر للحرب». ولنا أن ننظر أيضًا إلى ما يحدث عندما تنهار الحكومة السلمية وتحدث الحرب الأهلية. ويبيِّن هذا بوضوح «كيف يكون حال الحياة، عندما لا توجد سلطة عامة يخشاها الناس»(٧). إن حالة الحرب الطبيعية هي عند هوبز، في نفس الوقت حقيقة تاريخية في أماكن كثيرة، كما يمكن ملاحظة ذلك في أمريكا، حيث يعيش الهمج حتى اليوم في تلك الحالة الوحشية، إذا استثنينا الحكم الداخلي لأسر صغيرة، التي يعتمد انسجامها على «الشهوة الطبيعية».

٢ – من الواضح أن اهتمام الإنسان بمصالحه ينشأ من حالة الحرب الطبيعية هذه ، وتزوده الطبيعة ذاتها بالإمكانات التي تجعله يفعل ذلك. لأن الناس يمتلكون

بالطبيعة انفعالات وعقلاً. والواقع أن انفعالاتهم هي التي تتسبب، في الواقع، في حالة الحرب. لكن نجد في الوقت نفسه أن الخوف من الموت، والرغبة في أشياء، بوصفها ضرورية لحياة «مريحة»، والأمل في بلوغ هذه الأشياء بالكد والجهد، هي انفعالات تدفع الناس إلى البحث عن السلام. وليست الانفعالات ببساطة هي التي تؤدي إلى الحرب، بينما العقل ينصح بالسلام، فبعض الانفعالات تدفع الناس إلى السلام، وما يفعله العقل هو أن يبيِّن كيف يمكن أن تكون الرغبة الأساسية في المحافظة على الذات فعالة. إنه يقترح أولاً وقبل كل شيء «مواد ملائمة للسلام، قد يصل الناس بناء عليها إلى اتفاق. وتُسمى هذه المواد بقوانين الطبيعة»[٨].

ويعرف هوبز قانون الطبيعة بأنه «أمر العقل السليم[٩]، المطلع على تلك الأشياء التي يجب فعلها أو استبعادها من أجل المحافظة على الحياة وعلى العضو، بأقصى ما نستطيع»[١٠] ويعرفه أيضًا بأنه فكرة، أو قاعدة عامة، يكتشفها العقل، ليمنع بها المرء من أن يفعل ما فيه دمار لحياته، أو ما ينتزع وسائل المحافظة على الحياة، ويحذف ما يعتقد بواسطته أنها قد تُحفظ جيداً»[١١]. ولابد أن نتجنب – بالتأكيد – ربط كلمة «قانون» بأي إشارة أو معنى لاهوتي أو ميتافيزيقي، عندما نفسر تلك التعريفات السابقة. فقانون الطبيعة في هذا السياق هو عند هوبز إملاء للحيطة الذاتية الأنانية. فكل إنسان يتعقب بصورة غريزية المحافظة على الذات والأمن. غير أن الإنسان ليس مخلوقًا مزوداً فقط بالغريزة والدافع الأعمى؛ بل هناك شيء مثل المحافظة العقلية على الذات. وتعيّن قوانين الطبيعة شروط هذه المحافظة العقلية على الذات. ولأن هوبز يستمر في البرهنة على أن المحافظة العقلية على الذات هي التي تؤدي بالناس إلى تكوين الدول، فإن قوانين الطبيعة تقدم الشروط لتأسيس المجتمع والحكومة المستقرة، فهي القواعد التي يحافظ عليها الموجود العاقل في تعقب مصلحته، إذا كان يعي ورطة الإنسان في حالة يحكم فيها الدافع والانفعال فقط، وإذا لم يحكمه، ببساطة، الدافع المؤقت والنزوة التي تنشأ من الانفعال. وفضلاً عن ذلك، يعتقد هوبز بوجه عام، أن الإنسان الأناني والذي يهتم بذاته يفعل في واقع الأمر وفقًا لهذه القواعد. لأن الناس في واقع الأمر يكوِّنون مجتمعات منظمة ويخضعون أنفسهم لحكومات؛ وبالتالي يلاحظون، في الواقع، تعاليم المذهب الأناني المستنير. وينجم عن ذلك أن هذه القوانين

تشبه قوانين الطبيعة الفيزيائية، وتشبه الطريقة التي يسلك بها الأنانيون المستنيرون، الطريقة التي يحملهم فيها تكوينهم السيكولوجي على السلوك . ويتحدث هوبز - بالتأكيد - بصورة مستمرة كما لو كانت هذه القواعد مبادئ لاهوتية، وكما لو كانت ما يطلق عليه كانط اسم الأوامر المشروطة - أعني الأوامر المشروطة الجازمة - لأن كل فرد يبحث، بالضرورة، عن بقائه الخاص وأمنه. إن هوبز لم يستطع - بحق - أن يتجنب الحديث بتلك الطريقة. غير أنه يعالج تفاعل الحركات والقوى التي تؤدي إلى خلق ذلك الجسم الصناعي أي الدولة، وميل تفكيره هو أن يجعل فعل «قوانين الطبيعة» أشبه بعمل السببية الفاعلة. والدولة نفسها هي نتاج تفاعل قوى، والعقل البشري، كما يظهر في السلوك الذي تعبر عنه هذه القوانين، هو أحد تلك القوانين المحددة أو يمكن القول إذا أردنا أن ننظر إلى المسألة من وجهة نظر الاستنباط الفلسفي للمجتمع والحكومة، أن قوانين الطبيعة تمثل قواعد أو مسلمات تجعل هذا الاستنباط ممكنًا. إنها تجيب عن السؤال: ما هي الشروط التي وفقًا لها يصبح الانتقال من حالة الحرب الطبيعية إلى حالة الناس الذين يعيشون في مجتمعات منظمة معقولة؟ وهذه الشروط مغروسة في ديناميكا الطبيعة البشرية نفسها. إنها ليست نسقًا من قوانين أعطاها الله (اللهم بمعنى أن الله خلق الإنسان وكل ما يوجد فيه). وهي لا تقرر قيمًا مطلقة، لأنه لا وجود - في رأي هوبز - لقيم مطلقة.

وقد قدم هوبز قوانين الطبيعة بصورة مختلفة في مواضع مختلفة. وسأحصر نفسي هنا في كتابه «اللوياثان»، حيث يخبرنا بأن قانون الطبيعة الأساسي هو القاعدة العامة للعقل التي تقول «ينبغي على كل إنسان أن يسعى جاهدًا لتحقيق السلام بمقدار ما يأمل في بلوغه، وعندما لا يستطيع بلوغه، فمن حقه أن يبحث، ويستخدم، كل مساعدات ومزايا الحرب»[١٢]. ويتضمن الجزء الأول الذي يؤكده قانون الطبيعة الأساسي - أعني البحث عن السلام واتباعه - بينما يتضمن الجزء الثاني مجموع الحق الطبيعي، أي الدفاع عن أنفسنا بكل الوسائل التي تكون في استطاعتنا.

أما قانون الطبيعة الثاني فيقول: «ينبغي أن تكون لدى الإنسان الرغبة في السلام، عندما تكون لدى الآخرين نفس الرغبة، والرغبة في الدفاع عن نفسه متى اعتقد أن ذلك ضروري، وينبغي عليه أن يتنازل عن حقه في كل الأشياء؛ وأن يقنع بذلك

القدر من الحرية إزاء الآخرين، كما يسمح به الآخرون إزاءه»[١٣]. إن تنازل المرء عن حقه في أى شىء، هو حرمانه من حرية إعاقة الآخر من التمتع بحقه الخاص في نفس الشيء. لكن إذا تنازل المرء عن حقه بهذا المعنى، فإنه يتنازل من أجل مصلحته. وينجم عن ذلك وجود «بعض الحقوق التي لا يستطيع أن يفهمها إنسان عن طريق أى كلمات، أو دلالات أخرى، يسترسل فيها أو ينقلها»[١٤] فلا يستطيع إنسان، مثلاً، أن يتنازل عن حق الدفاع عن حياته الخاصة «لأنه لا يستطيع أن يفهم أنه يتجه بسبب ذلك إلى أى خير لنفسه»[١٥].

وينتقل هوبز وفق منهجه المعلن إلى وضع بعض التعريفات. أولها تعريف العقد بأنه «النقل المتبادل للحق»[١٦]. بيد أن «واحداً من المتعاقدين قد يُسلّم الشيء المتعاقد عليه من جانبه ويترك الآخر يؤدى دوره في وقت محدد فيما بعد، ويكون محل ثقة في نفس الوقت، ويُسمى العقد – بالتالي – من جانبه بالميثاق أو العهد»[١٧]. وهذا التعريف ذو أهمية لأن هوبز، كما سنرى في الحال، يقيم الدولة على تعهد اجتماعي.

أما قانون الطبيعة الثالث فيقول: «ينبغي على الناس أن يفوا بعهدهم الذى أبرموه»[١٨]. وبدون هذا القانون من قوانين الطبيعة «تكون العهود عديمة الفائدة ولا جدوى منها، ولا تكون سوى كلمات فارغة؛ ويبقى حق كل الناس في كل الأشياء، أى أننا نظل في حالة الحرب»[١٩]. وفضلاً عن ذلك، يكون هذا القانون أساس العدل. فحينما لا يكون هناك تعهد، لا يمكن أن يكون فعل ما ظالمًا. لكن عندما يُبرم التعهد، فإن فسخه يكون ظلما. والواقع أنه يمكن تعريف الظلم بأنه «عدم الوفاء بالعهد. وما لا يكون ظلماً، يكون عدلاً»[٢٠].

وقد يبدو ذلك مثلاً على حالة التناقض الصارخ من جانب هوبز إذا تحدث الآن عن العدل والظلم في الوقت الذى أكد فيه من قبل أن هذه التمييزات لا توجد في حالة الحرب. لكن إذا قرأنا بعناية ما يقوله، فإننا سنرى أنه في هذه النقطة على الأقل ليس مذنبًا في مناقضة نفسه. لأنه يضيف القول بأن عهود الثقة المتبادلة لا تكون صحيحة عندما يكون هناك خوف من عدم الوفاء من أى من الطرفين، ويكون هذا الخوف موجوداً في حالة الحرب الطبيعية باستمرار. وينجم – بالتالى – عدم وجود عهود

صحيحة، ولا وجود بالتالي للعدل والظلم، حتى تؤسس الدولة، أي حتى تؤسس قوة تجبر الناس على أن يوفوا بعهودهم.

ويذكر هوبز في كتابه «اللوياثان» تسعة عشر قانونًا من قوانين الطبيعة بوجه عام؛ غير أني قد حذفت بقيتها. لكن من المفيد ملاحظة أنه بعد أن أكمل قائمته، أكد أن هذه القوانين – وأي قوانين أخرى قد تكون – مرتبطة في الوعي. وإذا أخذنا هذا التقرير بمعنى أخلاقي، فإننا لا نستطيع أن نستنتج سوى أن هوبز قبل بصورة مفاجئة وجهة نظر مختلفة أتم الاختلاف عن وجهة النظر التي عبَّر عنها حتى الآن. ومع ذلك فإنه يبدو في واقع الأمر أنه يعني ببساطة أن العقل – إذا وضعنا في الاعتبار رغبة الإنسان في الأمان – يأمرنا بضرورة مراعاة القوانين (أعني إذا سلك الإنسان بصورة عاقلة). إن القوانين لا تسمى بصورة غير مناسبة إلا «قوانين»، كما يخبرنا هوبز، «لأنها ليست سوى نتائج أو نظريات تخص ما يعين على بقاء الناس والدفاع عن أنفسهم، في حين أن القانون هو، بصورة ملائمة – كلمته – التي تسيطر عليهم عن طريق الحق»[٢١]. إن العقل يرى أن المحافظة على هذه «النظريات» تعين على حفظ الإنسان لذاته والدفاع عن نفسه، ومن المنطقي من ثم بالنسبة للإنسان أن يرغب في المحافظة عليها. وبهذا المعنى – وبهذا المعنى فقط – يكون لها طابع «ملزم». إن قوانين الطبيعة ملزمة من الداخل، أعني أنها تلزم برغبة حدوثها؛ لكنها لا تكون كذلك باستمرار من الخارج، أعني في وضعها موضع التنفيذ؛ لأن منْ يكن متواضعًا، وليِّن العريكة، ويؤدِّ كل وعوده، في زمان ومكان حيث لا يفعل إنسان آخر ذلك، لا يجعل نفسه سوى ضحية للآخرين، ويجلب الدمار لنفسه، مخالفًا لأساس كل قوانين الطبيعة، التي تميل إلى الحفاظ على الطبيعة وبقائها[٢٢]. واضح أنه ليس مسألة أمر مطلق بالمعنى الكانطي. لقد أعلن هوبز أن دراسة قوانين الطبيعة – في حقيقة الأمر – هي «الفلسفة الأخلاقية الحقيقية»[٢٣]، التي تكون علم الخير والشر. لكن – كما رأينا من قبل – «يكون الاشتهاء الخاص هو معيار الخير والشر»[٢٤]، والسبب الوحيد في أن قوانين الطبيعة يجب أن تسمى خيراً، أو كما يرى هوبز، «فضائل أخلاقية» هو أن شهوات الناس الخاصة قد تتفق في رغبة الأمان. «إن جميع الناس يتفقون في ذلك، أي أن السلام خير؛ ويتفقون أيضًا في طريقة أو وسائل السلام»[٢٥].

٣ – تعالج الفلسفة أسبابًا متولدة. ولذلك فإنها تشمل دراسة الأسباب التى تنتج الجسم الصناعى الذى يعرف «بالدولة». ولقد نظرنا من قبل إلى الأسباب المتولدة البعيدة. إن الإنسان يبحث عن المحافظة على ذاته وعن الأمن، غير أنه لا يستطيع تحقيق هذه الغاية فى حالة الحرب الطبيعية. إذ إن قوانين الطبيعة لا تستطيع وحدها أن تحقق الغاية المرجوة، أى إذا لم تكن هناك قوة ملزمة تستطيع أن تلزم بالمحافظة عليها ومراعاتها عن طريق جزاءات. لأن هذه القوانين مع أنها إملاءات للعقل تعارض انفعالات الإنسان الطبيعية. «والعهود بدون السيف ليست سوى كلمات، بغير قوة تضمن للإنسان تحقيقها على الإطلاق»[٢٦]. وبالتالى لابد من وجود سلطة عامة أو حكومة تؤازرها القوة وتستطيع أن توقع العقوبة.

ويعنى ذلك أن حشداً من الأفراد «يمنحون كل قوتهم لفرد واحد، أو مجموعة من الأفراد، قد يختزل كل إرادتهم، المتمثلة فى كثرة الأصوات، إلى إرادة واحدة»[٢٧]. وهذا يعنى أنه ينبغى عليهم أن يعينوا شخصًا واحداً، أو مجموعة من الأشخاص لكى يعبروا عن شخصيتهم. وإذا تم ذلك، فإنهم يكوِّنون وحدة حقيقية فى شخص واحد، شخص يُعرف بأنه هو الذى تعتبر كلماته أو أفعاله، إما كلماته هو أو أفعاله الخاصة، أو تمثل كلمات وأفعال إنسان آخر، أو أى شىء آخر تُنسب إليه إما بصورة حقيقية أو وهمية»[٢٨]. وإذا نظرنا إلى الكلمات والأفعال على أنها كلمات وأفعال الشخص الخاصة، يكون لدينا «شخص طبيعى». أما إذا نظرنا إليها على أنها تمثل كلمات وأفعال إنسان آخر أو أناس آخرين، يكون لدينا «شخص مُختلق أو صناعى». ونحن فى هذا السياق نهتم – بالطبع – بالشخص الصناعى، أى الممثل. و«وحدة الممثل، وليست وحدة ما يمثله، هى التى تجعل الشخص واحداً»[٢٩].

ولكن كيف يحدث انتقال الحقوق ذاك؟ إنه يحدث «عن طريق عهد أو عقد كل فرد مع كل فرد بطريقة كما لو أن كل فرد يقول لغيره: إننى أفوض وأتنازل عن حقى فى حكم نفسى لهذا الإنسان أو لهذه المجموعة من الأفراد، بشرط أن تتنازل له عن حقك، وأن تقر بشرعية كل أفعاله بهذه الطريقة. وإذا تم ذلك، فإن حشداً من الناس يتحدون فى شخص واحد، يطلق عليه اسم الدولة، وباللاتينية Civitas. وهذه هى نشأة اللوياثان

العظيم، أو بالأحرى إذا تكلمنا بمزيد من التبجيل والاحترام تلك هي نشأة «الإله الفاني»، الذى ندين له في ظل «الإله الخالد» بسلامنا والدفاع عنا(٣٠).

ويجب أن نلاحظ أن هوبز عندما يتحدث عن الحشد الذى يتحد فى شخص واحد، فإنه لا يعني أن الحشد يؤلف هذا الشخص. ولكنه يعنى أن الحشد يتحد فى هذا الشخص، سواء أكان فرداً أم مجموعة، الذى ينقلون إليه حقوقهم. ومن ثم يُعرِّف ماهية الدولة بأنها «شخص واحد، يحقق عن طريق أفعاله حشد عظيم، بواسطة تعهدات متبادلة من كل واحد منهم تجاه الآخر - هدفًا يستخدم من أجل تحقيقه قوتهم جميعًا ووسائلهم، وهذا الهدف هو تحقيق سلامهم والدفاع المشترك»(٣١). ويُسمى هذا الشخص «صاحب السيادة». ويكون كل فرد آخر من رعاياه.

وبالتالي، فإن السبب القريب لنشأة الدولة هو العهود التى يبرمها الأفراد بعضهم مع بعض، الذين يصبحون بعد قيام الدولة رعايا صاحب السيادة. وهذه مسألة مهمة، لأنه يترتب على ذلك أن صاحب السيادة نفسه لا يكون طرفًا فى العقد. ويقول هوبز الكثير بألفاظ واضحة. «فلأنه يعبر عن شخصيتهم، فإنه يجب عليهم أن يجعلوه صاحب سيادة، عن طريق عقد لا يكون إلا عن طريق تعهد كل فرد تجاه الآخر، وليس تعهداً من جانبه تجاه أى فرد، وبالتالى لا يمكن أن يكون هناك خرق للتعهد من جانب صاحب السيادة»(٣٢) إن الدولة تنشأ - بالتأكيد - من أجل غرض محدد، أعنى من أجل الأمن السلمي لأولئك الذين هم أطراف في العقد الاجتماعي. ولهذه المسألة أهميتها أيضًا، كما سنرى فيما بعد. غير أن إصرار هوبز على أن التعهدات (العقود) تُبرم بين الرعايا، أو بصورة أكثر دقة بين رعايا المستقبل، ولا تُبرم بين الرعايا، وصاحب السيادة ، نقول إن هذا الإصرار يساعده على أن يؤكد بصورة أكثر سهولة الطبيعة التى لا تنقسم لسلطة صاحب السيادة. ففى رأيه يمكن تجنب الشر الذى يخشاه بصفة خاصة أعنى الحرب الأهلية، عن طريق تركيز السلطة فى شخص صاحب السيادة.

وعلاوة على ذلك، تساعد هذه النظرة للمسألة السابقة هوبز على أن يتجنب - من ناحية على الأقل - صعوبة تنشأ لا محالة لو أنه جعل صاحب السيادة طرفًا فى العقد. لأنه قال من قبل إن العقود (العهود) لا تكون بدون السيف سوى كلمات. وإذا كان صاحب السيادة نفسه طرفًا فى العقد، وكانت لديه فى نفس الوقت كل السلطة والقوة

التي يشرع هوبز في أن ينسبها إليه، سيكون من الصعب أن نرى كيف يكون العقد صحيحًا وفعالاً من جانبه. ولكن أطراف العقد هم ببساطة الأفراد الذين يصبحون، بإبرامهم للعقد، رعايا في الحال. إنهم لا يبرمون في البداية عقدًا يؤسس مجتمعًا، ثم يختارون بعد ذلك صاحب سيادة. لأنه في هذه الحالة ستنشأ صعوبة مماثلة. إن العقد لن يكون سوى كلمات، إنه سيصبح عقدًا داخل حالة الحرب الطبيعية. إننا نقول بالأحرى إنه عندما يُبرم العقد، يوجد كل من صاحب السيادة والمجتمع معًا. وبالتالي نستطيع أن نقول، من وجهة النظر المجردة والنظرية، إنه ليست هناك فترة من الزمن تنقضي بين إبرام العقد وتأسيس سلطة صاحب السيادة. ومن ثم لا يمكن إبرام العقد دون أن توجد في الحال قوة لديها القدرة على تدعيم العقد ومؤازرته.

وعلى الرغم من أن صاحب السيادة ليس طرفًا في العقد، فإن سيادته مستمدة من العقد. إن نظرية هوبز لا تدعم نظرية الحق الإلهي للملوك، وقد هاجمه أولئك الذين فضلوا هذه النظرية. فهو يذكر في صياغته للعقد دون اكتراث «هذا الإنسان» أو «هذه المجموعة من الناس». لقد كان، كما رأينا، من أنصار الحكم الملكي، وفضل الملكية من حيث إنها تعين على وحدة عظيمة، ولأسباب أخرى معينة. لكن لأن أصل السيادة هو الأمر الذي يعنينا، فإن العقد قد يؤسس ملكية، وديمقراطية، وأرستقراطية. والمسألة الأساسية ليست هي صورة الدستور الذي يؤسس، بل حيثما توجد سيادة، فإنها لابد أن تكون شاملة ولا تنقسم. ولا يكمن الاختلاف بين هذه الأنواع الثلاثة من الدولة في اختلاف القوة (السلطة)، ولكن في اختلاف الملاءمة والاستعداد لتحقيق السلام والأمن للشعب، تلك الغاية التي من أجلها أسسوا الدولة[٢٣]. غير أن سلطة صاحب السيادة مطلقة، سواء أكان فردًا أم جماعة.

وثمة اعتراض واضح على النظرية التعاقدية لنشأة الدولة وهو أن لها صلة ضئيلة بواقعة تاريخية. لكن ليس ضروريًا على الإطلاق بالطبع أن نفترض أن هوبز يعتقد، بوصفها مسألة وقائع تاريخية، أن الدول تنشأ عن طريق عقد واضح. فهو يهتم باستنباط منطقي أو فلسفي للدولة، ولا يهتم بتعقب التطورات التاريخية للدول. وتساعده نظرية العقد على أن يجعل الانتقال يتم من حالة النزعة الفردية الذرية إلى مجتمع منظم. ولا أقصد الإشارة إلى أن الناس يكونون في رأي هوبز أقل فردية بعد

إبرام العقد، إن شئنا، عما كانوا قبل إبرامه. إذ أن المصلحة الذاتية كما يرى تكمن فى أساس المجتمع المنظم وتسود المصلحة الذاتية بمعنى أنانى فى المجتمع المنظم كما تسود فى حالة الحرب المفترضة. غير أن ميول الأفراد المتباعدة واستعدادهم للعدوان المتبادل المدمر للذات وللحرب يضبطها الخوف من سلطة صاحب السيادة. إن نظرية العقد هى على الأقل حيلة لبيان الخاصية العقلية للخضوع لصاحب السيادة وممارسته للسلطة. إن هوبز نفعى بمعنى أن أساس الدولة عنده هو المنفعة، ونظرية العقد هى اعتراف واضح بهذه المنفعة. ولا شك أن النظرية معرّضة لاعتراضات شديدة؛ لكن أى نقد أساسى لهوبز لابد أن يوجه ضد تفسيره للطبيعة البشرية أفضل من أن يوجه ضد تفاصيل نظرية العقد.

ويميـز هوبز بين دولة توجد عن طريق «التـأسـيس» ودولة توجد عن طريق «الاكتساب». «وتوجد الدولة عن طريق التأسيس عندما تؤسس بنفس الطريقة السابقة، أى عن طريق تعهد كل عضو من حشد مع كل عضو آخر. لكنها توجد عن طريق الاكتساب عندما يتم اكتساب قوة صاحب السيادة وسلطته عن طريق القوة، أعنى عندما «يفوض الناس، نتيجة الخوف من الموت أو القيود إليه كل أفعال ذلك الفرد أو المجموعة الذى يمتلك حياتهم وحريتهم فى قوته وسلطته»[٣٤].

يخضع الناس أنفسهم فى حالة الدولة التى توجد عن طريق التأسيس لصاحب سيادة يختارونه نتيجة خوف بعضهم من بعض. أما فى حالة الدولة التى توجد عن طريق الاكتساب، فإنهم يخضعون أنفسهم لصاحب سيادة يخشونه ويخافونه. وهكذا فإنهم «فى كلتا الحالتين يؤسسون الدولة نتيجة خوف»[٣٥]. وهوبز واضح تماماً فى تقريره أن سلطة صاحب السيادة تقوم على الخوف. ولا مشاحة فى استمداد الدولة ومشروعية سلطة صاحب السيادة إما من مبادئ لاهوتية أو مبادئ ميتافيزيقية. إن الخوف بالتأكيد سواء خوف الناس بعضهم من بعض أو خوف الرعايا من صاحب السيادة عقلى، بمعنى أنه مبرر تبريراً جيداً. ويمكن الدفاع عن الدولة التى توجد عن طريق الاكتساب لنفس الأسباب النفعية مثلما يمكن الدفاع عن الدولة التى توجد عن طريق التأسيس. ولذلك عندما يقول هوبز إن كل الدول تقوم على الخوف، فإنه لا يقصد أن يقول أى شىء يقلل من أهمية الدولة. وإذا افترضنا أن الطبيعة البشرية تكون كما

يصفها هوبز، فإن الدولة لابد أن تؤسس، على أية حال، على الخوف. إن نظرية العقد تفسر هذه الواقعة إلى حد ما، ومن المحتمل أن تكون مخططة لكي تكسب مظهر المشروعية لدستور لا يرتكز على مشروعية. وبهذا المعنى فإنها لا تتناسب جيداً مع بقية فلسفة هوبز السياسية. لكنه فى نفس الوقت صريح تماماً فى الدور الذى يلعبه الخوف فى السياسة.

٤ – ولا يؤثر هذا التمييز بين نوعى الدولة على حقوق صاحب السيادة. «فحقوق السيادة ونتائجها واحدة فى كلتا الحالتين»[٣٦]. ومن ثم يمكننا أن نتغاضى عن التمييز عند تفسير هذه الحقوق.

إن السيادة كما يصر هوبز لا يمكن أن تُمنح بصورة مشروطة. وبالتالى لا تستطيع رعايا صاحب السيادة أن تغير شكل الحكومة، أو تخلع سلطة صاحب السيادة وتعود إلى حالة الحشد المنقسم: لأن السيادة لا يمكن أن تتحول إلى الغير. وهذا لا يعنى مثلاً أن الملك لا يستطيع بصورة مشروعة أن يمنح السلطة التنفيذية أو الحقوق الاستشارية لأفراد آخرين أو لمجموعات أخرى؛ فإذا كان صاحب السيادة ملكًا، فإنه لا يمكن أن ينقل جزءًا من سيادته إلى شخص آخر. لا يمكن أن ينقل لمجموعة، مثل البرلمان، حقوقًا مستقلة عن الملك، إذا افترضنا أن الملك صاحب سيادة. ولا ينجم، بالتالى، من موقف هوبز أن الملك لا يستطيع أن يستخدم البرلمان فى حكم الأمة، لكن ينجم عنه أن البرلمان لا يستمتع بدور السيادة، ويكون تابعًا بالضرورة للملك فى ممارسة سلطاته المفوضة. وعلى نحو مماثل، إذا كانت مجموعة ليست ملازمة للشعب صاحبة سيادة، فإن الشعب لا، ولا يستطيع أن يستمتع بدور السيادة. لأنه يجب النظر إليه على أنه يضفى سيادة لا محدودة ولا يمكن انتزاعها على هذه المجموعة. وبالتالى لا يمكن إلغاء سلطة صاحب السيادة. «لا يمكن أن يكون هناك خرق للعقد (للعهد) من جانب صاحب السيادة، وبالتالى لا يستطيع أحد رعاياه، عن طريق أى ادعاء للإلغاء، أن يتخلص من الخضوع له»[٣٧].

إن كل واحد من الرعية يصبح عند تأسيس السيادة صاحب الأفعال التى يقوم بها صاحب السيادة كلها، و«يترتب على ذلك أنه مهما فعل (أى صاحب السيادة)، فإنه لا يمكن أن يلحق ضرراً بأى واحد من رعاياه، ولا ينبغى أن يتهمه أى واحد منهم

بالظلم»[٣٨]. ولا يمكن للرعايا أن تقتل صاحب السيادة، أو أن تعاقبه بأية طريقة. لأنه طالما أن كل واحد من الرعية هو صاحب الأفعال التي يقوم بها صاحب السيادة كلها، فإن معاقبة صاحب السيادة ستكون معاقبة آخر على أفعاله هو الخاصة.

ومن بين صلاحيات صاحب السيادة التي يحصيها هوبز الحكم على أي المذاهب التي تكون مناسبة لأن تُدرس. «ويكون من اختصاص صاحب السيادة – بالتالي – أن يكون حكمًا، أو يحدد كل الأحكام على الآراء والمذاهب، من حيث إن ذلك شيء ضروري لتحقيق السلام، وبذلك يمنع الشقاق والحرب الأهلية»[٣٩]. ومن بين أمراض الدولة، يقوم هوبز بإعداد قائمة بالمذاهب التي يرى أن «كل مواطن يكون حكمًا على الأفعال الخيرة والشريرة»[٤٠]، و«أيًّا كان الشخص الذي يفعل ضد ضميره، فإنه يكون مخطئًا وآثمًا»[٤١].

ففي حالة الطبيعة يكون الفرد، في حقيقة الأمر، هو الحكم على ما هو خير وما هو شر، ويجب عليه أن يتبع عقله أو ضميره، إذ لا وجود لقاعدة أخرى يتبعها. لكن الأمر ليس كذلك في حالة الدولة. لأن القانون المدني يكون الضمير العام، أي مقياس الخير والشر.

ولا غرابة إذن إذا دافع هوبز، في الجزءين الثالث والرابع من كتابه «اللوياثان» عن مذهب أرسطوسي كامل[٤٢]. إنه لا ينكر – بالتأكيد – الوحي المسيحي أو صحة فكرة الدولة المسيحية، «التي تعتمد فيها كثيراً على ألوان من الوحي المتعالي على الطبيعة لإرادة الله»[٤٣]. غير أنه يجعل الكنيسة تابعة تمامًا للدولة. ومن الواضح تمامًا أنه يفسر الصراع بين الكنيسة والدولة عن طريق السلطة. فالكنيسة حاولت أن تخول لنفسها سلطة تخص صاحب السيادة المدني ويشبه هوبز في فقرة شهيرة البابوية بشبح الإمبراطورية الرومانية. و«إذا نظر إنسان إلى أصل هذه السيطرة الكنسية العظيمة، فإنه سيدرك بسهولة أن البابوية لا تعدو أكثر من شبح الإمبراطورية الرومانية المتوفاة، وهي تجلس متوجة على قبرها. وهكذا خرجت البابوية بصورة مفاجئة من حطام تلك السلطة الوثنية[٤٤]. لكن على الرغم من أن هوبز ينظر إلى الكنيسة الكاثوليكية على أنها تمدنا بالنموذج الرئيسي في الميدان الديني لمحاولة سرقة السلطة المشروعة من صاحب السيادة، فإنه يوضح أن اهتمامه الأساسي ليس الهجوم على

الكنيسة الكاثوليكية. فهو يهتم برفض أى زعم، سواء أكان عن طريق البابا أو الأسقف أو الكاهن أو القسيس؛ لامتلاك سلطة روحية وتشريع مستقل عن صاحب السيادة. وعلى نحو مماثل، يرفض أى زعم من جانب العوام فى أن يكونوا قنوات مستقلة عن ألوان من وحى إلهى أو رسالات ملهمة بفعل سماوى.

وتُعرف الكنيسة بأنها «جماعة من الناس تعتنق الديانة المسيحية، وتتحد فى شخص صاحب سيادة واحد، وينبغي أن تذعن لأوامره»[٤٥]. وليس هناك وجود لشيء مثل الكنيسة الكلية الجامعة، وصاحب السيادة المسيحي هو، تحت اللّه، كل سلطة وتشريع، داخل مصدر الكنيسة الوطنية، وهو وحده الحكم النهائى فى تأويل الكتب المقدسة. ويسأل هوبز في رده على الأسقف برامهول «إذا لم تجعل سلطة الملك الكتاب المقدس قانونًا، فما هى السلطة الأخرى التى تجعله قانونًا؟». ويلاحظ أنه «لا شك فى أن الكتاب المقدس أو أى كتاب آخر لا يصبح قانونًا إلا عن طريق هذه السلطة فقط، ولابد من تفسير الكتب المقدسة عن طريق هذه السلطة نفسها، وإلا أصبحت عبثًا لا جدوى منه»[٤٦]. وعندما يلاحظ برامهول، أيضًا، أن سلطة كل المجالس تتحطم بناء على مبادئ هوبز الأرسطوسية[٤٧]، فإن هوبز يسلم بأن الأمر كذلك. وإذا زعم الأساقفة الإنجيليون أن للمجالس العامة سلطة مستقلة عن سلطة صاحب السيادة، فإنهم يبخسون إلى هذا الحد من سلطة صاحب السيادة وقوته الخاصة به.

٥ – وإذا كانت سلطة صاحب السيادة سلطة غير مقيدة تقريبًا، فإن تساؤلاً يُثار وهو: ما هى الحرية، لو كانت هناك حرية، التى يمتلكها الرعايا، أو التى يجب أن يمتلكوها؟ وعندما نناقش هذا التساؤل لابد أن نفترض نظرية هوبز عن «الحرية الطبيعية». وتعني الحرية الطبيعية عنده كما رأينا غياب العوائق الخارجية للحركة؛ وتتفق تمامًا مع الضرورة أى مع الحتمية. فإرادات (مشيئة) الإنسان ورغباته، وميوله ضرورية بمعنى أنها نتاج سلسلة من علل محددة؛ لكن عندما يفعل وفقًا لهذه الرغبات والميول، فلا يكون هناك عائق خارجي يمنعه من الفعل، ويقال إنه يفعل بحرية. ومن ثم، فإن الإنسان الحر هو «مَنْ لديه القدرة على أن يؤثر فى تلك الأشياء عن طريق قوته وفطنته، لا يُعاق من أن يفعل ما يريد أن يفعله»[٤٨]. وبعد أن يفترض هوبز هذا التصور العام للحرية ، يبحث عن حرية الرعايا فيما يتعلق بالروابط الصناعية

أو السلاسل التى كوّنها الناس لأنفسهم عن طريق عهود (عقود) متبادلة أبرمها بعضهم مع بعض فى التخلى عن حقوقهم لصاحب السيادة.

ويصعب أن يكون من الضرورى أن نقول إنه لم يكن لدى هوبز تعاطف مع أى طلب للحرية من القانون. لأن القانون، الذى تدعمه الجزاءات، هو الوسيلة الخالصة التى تحمى الإنسان من هوى الآخرين وعنفهم. وطلب الإعفاء من القانون، سيكون طلبًا للعودة إلى حالة الطبيعة. ويقول هوبز إن الحرية التى تمَّ تمجيدها والإعلاء من مقامها فى تاريخ وفلسفة الرومان واليونانيين القدماء هى حرية الدولة، وليست حرية الناس فرادى. «لقد كان الأثينيون والرومان أحراراً، أعنى دولاً حرة ، فلم يكن لدى الناس فُرادى الحرية فى مقاومة ممثليهم، لكن كان لدى ممثليهم الحرية فى مقاومة الآخرين والتطاول عليهم»(٤٩) لقد وجد أناس كثيرون، بحق، فى كتابات القدماء تبريراً لاستحسان الصخب والضبط الخليع لأفعال أصحاب السيادة.. ومع إراقة دماء غزيرة، كما أعتقد أننى أقول بحق، لا يوجد أى شىء يُشترى بثمن غال، مثلما اشترت البقاع الغربية تعلم اللغتين اليونانية واللاتينية»(٥٠). غير أن ذلك أتى من الإخفاق فى التمييز بين حقوق الأفراد وحقوق أصحاب السيادة.

وواضح فى الوقت نفسه أنه لا توجد دولة ينظم فيها القانون جميع الأفعال؛ إذ لا يمكن أن يحدث ذلك. وبالتالى تستمتع الرعايا بالحرية فى هذه المسائل. «إن حرية الرعية لا تكمن بالتالى إلا فى تلك الأشياء التى يسمح بها صاحب السيادة ، فى تنظيم أفعالهم: مثل حرية البيع والشراء، والتعاقد بعضهم مع بعضهم، واختيار مسكنهم الخاص، وطعامهم الخاص، وحرفهم الخاصة فى الحياة، وتنشئة أطفالهم بالطريقة التى يعتقدون أنها مناسبة، وما شابه ذلك»(٥١).

وحتى الآن لا يصدر هوبز ببساطة تصريحًا مكرراً يقول بأن الأفعال التى لا ينظمها قانون ويضبطها هى أفعال لا تُنظم ولا تُضبط عن طريق قانون، ولكنه يلفت الانتباه هنا إلى الحالة الفعلية التى عليها الأمور، أعنى أن الرعايا يستطيعون فى كل ميدان واسع من النشاط البشرى حيث يكون القانون موضع الاهتمام أن يفعلوا وفقًا لإرادتهم وميلهم. وتوجد هذه الحرية كما يخبرنا هوبز فى كل أشكال الدولة. وعلى أية

حال يثار السؤال الأبعد وهو: هل هناك حالات يكون فيها من حق الرعية أن تقاوم صاحب السيادة؟

ويمكن الحصول على الإجابة عن هذا السؤال بالنظر إلى هدف العقد الاجتماعي وإلى الحقوق التي يمكن أن تنتقل عن طريق العقد. لقد أُبرم العقد من أجل تحقيق السلام والأمان، أي حماية الحياة وأعضاء الجسم. ويترتب على ذلك - بالتالي - أن الإنسان لا ولن يستطيع، أن ينقل أو يتنازل عن حقه لكي يحمي نفسه من الموت، والأضرار، والسجن، وينجم عن هذا أن صاحب السيادة إذا أمر إنسانًا بأن يقتل أو يشوه نفسه، أو أن يمتنع عن استنشاق الهواء وتناول الطعام، وألا يقاوم أولئك الذين يعتدون عليه، «فلن يكون له الحق في أن يعصيه»[٥٢] ولا يكون الإنسان مجبراً على أن يعترف بجرائمه. ولا تكون الرعية مجبرة على أن تقتل أي إنسان آخر عند صدور الأمر أو على أهبة الاستعداد، إذا لم يحبط رفض الطاعة الهدف الذي شرع فيه صاحب السيادة. ولا يعني هوبز، بالطبع، أن صاحب السيادة قد لا يعاقب واحداً من الرعية لأنه يرفض طاعته: ولكنه يعني أنه لا يمكن النظر إلى الرعايا، الذين أبرموا عهوداً متبادلة مع بعضهم البعض وأسسوا بذلك السيادة من أجل حماية أنفسهم، على أنهم يلزمون أنفسهم بعقد لكي يضروا أنفسهم أو يضروا الآخرين؛ لأن صاحب السيادة - ببساطة - قد أمر بذلك. إنك حين تقول: اقتلني أو اقتل زميلي إذا شئت فذلك شيء يختلف عن قولك: إنني سأقتل نفسي أو أقتل زميلي[٥٣].

وثمة مسألة ذات أهمية عظيمة وهي أن الرعايا يتبرأون من واجبهم الخاص بطاعة صاحب السيادة، ليس فقط إذا تخلى الأخير عن سيادته، ولكن أيضًا إذا كانت لديه الإرادة لأن يُبقى على قوته وسلطانه لكنه لا يستطيع - في واقع الأمر - حماية رعاياه. «إن اعتراف الرعايا بصاحب السيادة لابد أن يستمر - طالما استمرت قوته - التي يستطيع بواسطتها أن يحميهم»[٥٤]. وقد تكون السيادة خالدة طبقًا لمقصد أولئك الذين أسسوا هذه السيادة، لكن يظل لها، في واقع الأمر «جذور كثيرة من الفناء الطبيعي»[٥٥]. فإذا هُزم صاحب السيادة في حرب واستسلم للمنتصر، فإن رعاياه يصبحون رعايا لصاحب السيادة المنتصر. وإذا انشقت الدولة بعضها على بعض عن

طريق نزاع داخلي ولم يعد صاحب السيادة يمتلك قوة فعالة، فإن الرعايا تعود إلى حالة الطبيعة، ويمكن أن يُنصَّب صاحب سيادة جديد.

٦ – لقد كُتب قدر كبير عن أهمية نظرية هوبز السياسية وعن الأهمية النسبية للمسائل المتنوعة التي عرضها. وثمة تقديرات مختلفة ممكنة.

ومن المرجح أن تكون المسألة التي كان لها تأثيرها على القُراء المحدثين لكتاب «اللوياثان» هي – بصورة طبيعية جداً – القوة والسلطة التي تُعزى إلى صاحب السيادة. وهذا التأكيد على موقف صاحب السيادة يوازي – من ناحية – في نظرية هوبز نظريته في النزعة الفردية الذرية. فإذا كانت الدولة، كما يرى الماركسيون والدولة الرأسمالية على الأقل هي وسيلة ربط مصالح وطبقات اقتصادية متصارعة معًا، فإن الدولة، عند هوبز، هي وسيلة توحيد أفراد متصارعين متحاربين، ولا تستطيع الدولة أن تؤدي هذه الوظيفة إذا لم يستمتع صاحب السيادة بسلطة كاملة وغير محدودة. وإذا كان الناس – بالطبيعة – أنانيين ويظلون كذلك باستمرار، فإن العامل الوحيد الذي يمكن أن يربطهم معاً بصورة فعالة هو قوة متمركزة في صاحب السيادة.

ولا نقول إن إصرار هوبز على قوة صاحب السيادة وسلطته جاء فحسب – وببساطة – نتيجة لاستدلال من نظرية قبلية عن الطبيعة البشرية. فقد تأثر أيضًا بدون شك بالأحداث التي عاصرها. فقد رأى في الحرب الأهلية كشفًا عن طبيعة الإنسان وعن القوى المتباعدة التي لها تأثيرها في المجتمع البشري. ورأى في قوة قوية ومتمركزة العلاج الوحيد لتلك الحالة الواقعية. «إذا لم يكن هناك في البداية رأي مأخوذ من الجزء الأعظم من انجلترا، وإذا كانت تلك السلطات (السلطة التشريعية، والسلطة القضائية وفرض الضرائب، ونظريات الحكم، إلخ) مقسَّمة بين الملك واللوردات، ومجلس العموم، ما كان للشعب أن ينقسم على الإطلاق ويقع في هذه الحرب الأهلية، أولاً بين أولئك الذين يختلفون في أمور السياسة، وثانيًا بين المنشقين فيما يتعلق بحرية الدين..»[٥٦]. لقد تدعمت نظرية هوبز الاستبدادية، ونزعته الأرسطوسية نتيجة لتأملاته في المناقشات السياسية والدينية العينية.

ومن المستحسن في هذه المسألة أن نلاحظ أن «مذهب السلطة» ليس «المذهب الشمولي» بالمعنى الحديث، هو الذي يميز نظرية هوبز السياسية. فهناك – بالطبع –

عناصر واضحة لما نسميه «المذهب الشمولي» في نظريته. فالدولة – مثلاً – أو بصورة أكثر دقة صاحب السيادة، هي التي تحدد الخير والشر. وبهذا المعنى تكون الدولة هي مصدر الأخلاق. ويُعترض على هذا التفسير بالقول بأن هوبز يسلم «بقوانين طبيعية»، ويقر أيضًا بأن صاحب السيادة مسئول أمام الله. لكن حتى لو كنا على استعداد لأن نسلّم بأنه يقبل فكرة القانون الطبيعي بأي معنى يتصل بالمسألة التي نقوم بمناقشتها، فإنه يظل صحيحًا أن صاحب السيادة عنده هو الذي يفسر القانون الطبيعي، تمامًا كما أن صاحب السيادة المسيحي هو الذي يفسر الكتب المقدسة. كما أن هوبز لم ينظر إلى صاحب السيادة على أنه هو الذي يضبط كل الأنشطة البشرية وينظمها؛ ولكن نظر إليه على أنه هو الذي يشرِّع وينظم من أجل حفظ السلام والأمان. ولم يهتم بالإعلاء من شأن الدولة من حيث إنها دولة وبإخضاع الأفراد للدولة لأنها دولة ولكنه اهتم – أولاً وأخيرًا – بمصالح الأفراد. وإذا كان قد دافع عن القوة والسلطة المركزية، فإن ذلك سببه هو أنه لم ير وسيلة أخرى لتحقيق وحفظ سلام الموجودات البشرية وأمنها، اللذين يؤلفان هدف المجتمع المنظم.

لكن على الرغم من أن «مذهب السلطة» هو – يقينا – خاصية بارزة من خصائص فلسفة هوبز السياسية، فإنه يجب التأكيد على أن «مذهب السلطة» هذا لا يرتبط بصورة جوهرية بنظرية الحق الإلهي للملوك، ولا يرتبط بمبدأ الشرعية. إن هوبز يتحدث بالتأكيد، كما لو كان صاحب السيادة هو الممثل لله بمعنى ما؛ لكن الملكية ليست عنده في المقام الأول الشكل الوحيد الملائم للحكومة. إننا لسنا مخولين ببساطة بأن نستبدل بكلمة «صاحب السيادة» كلمة «الملك» في كتابات هوبز السياسية، لكن المبدأ الذي يصر عليه هو أن السيادة لا يمكن أن تنقسم، ولا تكون من حق شخص واحد. والسيادة، في المقام الثاني، سواء أكانت من حق شخص واحد أم من حق مجموعة من الأشخاص، تستمد من العقد الاجتماعي، ولا تكون تعيينًا من الله. وفضلاً عن ذلك يبرر وهم العقد الاجتماعي أي حكومة واقعية. فهو يبرر – مثلاً – الدولة ليس بصورة أقل من حكم «شارل الأول»، طالما كان شارل الأول يمتلك القوة لأن يحكم. ومن السهل – بالتالي – أن نفهم التهمة التي وجهت إلى هوبز وهي أنه كتب «اللوياثان» عندما خطر على باله أن يعود إلى الوطن وأراد أن يكسب استحسان «كرومل». ولذلك

أعلن دكتور «جون واليس» أن كتاب اللوياثان «كُتب دفاعًا عن حق «أوليفر» أو مَنْ يستطيع – بأية وسيلة كانت – أن يكون في مكانة عالية ورفيعة ، أي لا يضع حق الحكومة كله إلا في القوة ويتبرأ جلالته تمامًا من موالاة رعاياه، عندما لا يستطيع أن يجبرهم على الطاعة[٥٧]. لقد أنكر هوبز تمامًا أنه نشر كتابه «اللوياثان» لكي يتملق «أوليفر»، الذي لم يصبح حاكمًا إلا بعد ذلك بثلاث أو أربع سنوات، من أجل أن يفسح المجال لعودته، مضيفًا[٥٨] القول بأنه «صحيح أن مستر هوبز عاد إلى الوطن، لكن كان ذلك بسبب عدم الثقة في أمنه مع رجال الدين الفرنسيين»[٥٩]. لكن على الرغم من أن هوبز كان محقًا في القول بأنه لم يكتب كتابه لكي يتملق «أوليفر كرومل»، ولم يقصد الدفاع عن العصيان ضد الملك، فإنه يبقى صحيحًا أن نظريته السياسية لم تفضل فكرة الحق الإلهي للملوك ولا مبدأ آل ستيوارت الخاص بالشرعية. والمعلّقون محقون في لفت الانتباه إلى الطابع «الثوري» لنظريته عن السيادة، وهي جانب من تفكيره جدير بالتجاهل بصورة دقيقة بسبب تصوره السلطوي للحكومة وتنبؤه الشخصي بالملكية.

وإذا اضطر المرء أن يجد ما يناظر نظرية هوبز عن الدولة في فلسفة العصور الوسطى، فإننا ربما نفترض أن القديس أوغسطين قد أعدّ لهذه النظرية أكثر من القديس توما الأكويني[٦٠] لأن القديس أوغسطين نظر إلى الدولة، أو على الأقل مال إلى أن يفعل ذلك، على أنها نتيجة لخطيئة أصلية؛ أعني على أنها وسيلة ضرورية لكبح دوافع الإنسان الشريرة التي تكون نتيجة خطيئة أصلية. ويحمل هذا الرأي – على أية حال – تشابهًا ما مع تصور هوبز للدولة بوصفها العلاج للشرور التي تكون من جراء حالة الإنسان الطبيعية، أي حرب الكل ضد الكل. أما القديس توما الأكويني الذي تمسك بالتراث اليوناني، فينظر إلى الدولة على أنها مؤسسة طبيعية، وظيفتها الأساسية هي أن تحقق الخير العام الذي يكون ضروريًا حتى إذا لم يخطئ الإنسان ولا تكون لديه دوافع شريرة.

وليس هذا التشابه – بالطبع – سوى تشابه جزئي، ويجب عدم التركيز عليه. فالقديس أوغسطين لم يعتقد بالتأكيد على سبيل المثال، أن صاحب السيادة هو الذي يحدد التمييزات الأخلاقية. فعنده قانون أخلاقي موضوعي ذو أسس متعالية مستقل عن الدولة، ويكون كل من أصحاب السيادة والرعايا مجبرين من الناحية الأخلاقية على

أن يمـتـثلوا له في سلوكـهم. وعلى أية حـال، لا وجـود عند هوبز لمثل هذا القـانون الأخلاقي. صحيح أنه أقر بأن صاحب السيادة مسئول أمام الله، وأنه لم يُسلِّم بأنه يحذف أى فكرة خاصة بأخلاق موضوعية غير تشريع صاحب السيادة. بيد أن الفلسفة في نفس الوقت، وفقًا لتقريره الخاص لا تهتم بالله ويقرر بوضوح أن صاحب السيادة هو الذي يحدد ما هو خير وما هو شر. إن الخير والشر يرتبطان ببساطة برغبات الأفراد في حالة الطبيعة. وفي هذه المسألة يتخلص هوبز من كل النظريات والأفكار الميتافيزيقية والمتعالية.

ويتخلص هوبز، بصورة مماثلة، من النظريات الميتافيزيقية والمتعالية فى دراسته للدولة التى ينظر إليها على أنها مؤسسة ما. أما الدولة عند الأكوينى فيتطلبها القانون الطبيعى، الذى هو نفسه انعكاس لقانون الله الأزلى. ولذلك فهى مرغوبة من الله، بغض النظر عن خطيئة الإنسان ودوافعه الشريرة. غير أن هذا الأساس المتعالى للدولة يختفي في نظرية هوبز. ومن حيث إننا نستطيع أن نتحدث عنه بوصفه يستنبط الدولة، فإنه يستنبطها ببساطة من انفعالات الإنسان، دون رجوع إلى اعتبارات ميتافيزيقية ومتعالية. وبهذا المعنى تكون نظريته – بصورة دقيقة – نظرية طبيعية في طابعها. وإذا كان هوبز قد خصص جزءًا معقولاً من كتابه «اللوياثان» لمسائل ومشكلات دينية أو كهنوتية، فإنه فعل ذلك من أجل الدفاع عن الأرسطوسية **Erastianism**، وليس من أجل تقديم نظرية ميتافيزيقية عن الدولة. ويرجع قدر كبير من الاهتمام بنظرية هوبز إلى حقيقة تذهب إلى أنه حاول أن يضع الفلسفة السياسية على أقدامها الخاصة ويربطها بحق بالسيكولوجيا البشرية، وبفلسفته الآلية، وفصلها بمهارة عن الميتافيزيقا واللاهوت. وإذا كانت هذه خطوة مفيدة، فإنها محل نزاع، ولكنها، بالتأكيد، خطوة ذات أهمية لها اعتبارها.

إن استنباط هوبز للدولة من تأمله لانفعالات الإنسان يقطع شوطًا طويلاً نحو تفسير نزعته السلطوية وإصراره على سلطة صاحب السيادة. غير أننا نرى أن أفكاره الخاصة بالسلطة ليست – ببساطة – نتيجة استنباط فلسفي؛ لأن تأملاته فى أحداث تاريخية عينية فى بلده وخوفه وكراهيته للحرب الأهلية قد دعما بصورة كبيرة هذه الأفكار الخاصة بالسلطة. ويمكن – بوجه عام – أن ننظر إليه على أنه قام ببيان الدور

العظيم الذى تلعبه السلطة فى ديناميكا الحياة السياسية والتاريخ. ويمكن أن نقول عنه من هذه الزاوية إنه فيلسوف «واقعى». ويمكن أن نربطه بفيلسوف عصر النهضة ماكيافيللى[٦١]. لكن فى حين أن ماكيافيللى اهتم أساساً بآليات السياسية، أى بوسائل بلوغ السلطة والحفاظ عليها، فإن هوبز يقدم نظرية سياسية عامة يلعب فيها مفهوم السلطة ووظيفتها دوراً مهماً. وقد أُهمل الكثير فى هذه النظرية، المشروطة تاريخياً، من حيث إنه لا مناص منها - بحق - فى أى نظرية سياسية تجاوز مبادئ يمكن النظر إليها على أنها «أزلية»، أى يمكن تطبيقها بصورة دائمة، لأنها عامة ومجردة حتى إنها لا ترتبط فى حقيقتها بحقبة معينة. بيد أن تصوره لدور السلطة فى الشئون البشرية كان ذا أهمية دائمة وباقية. وهذا القول لا يعنى موافقته ومتابعته فى نظريته عن الطبيعة البشرية (التى تربطه - فى جانبها الاسمى - بالمذهب الاسمى فى القرن الرابع عشر) أو يعنى الإقرار بأن تفسيره لوظيفة الدولة والسيادة كان مقنعاً. إننا نقول - ببساطة - إن هوبز عرف بوضوح عوامل ساعدته دون شك على أن يحدد مسار التاريخ البشرى كما نعرفه حتى الآن. إن فلسفة هوبز السياسية - من وجهة نظرى - فلسفة أُحادية الجانب وغير مقنعة. ولكن لأنها أُحادية الجانب وغير مقنعة، فإنها تقدم خصائص واضحة وبارزة لحياة اجتماعية وسياسية من المهم أن نقدّم لها تفسيراً.

الهوامش

(١) Leviathan, 1, 13, E.W, III, p. 112.

(٢) Ibid, p. 113 .

(٣) Leviathan, 1, 13, E. W., III, p. 113.

(٤) Ibid, p. 114.

(٥) Ibid, p. 115.

(٦) Ibid.

(٧) Leviathan, 1, 13, E. W., III, p. 114.

(٨) Leviathan, 1, 14, E. W., III, p. 116.

(٩) العقل السليم – كما يفسره هوبز – يعنى هنا «التحكيم الخاص والصحيح للعقل من جانب كل إنسان فيما يخص أفعاله الخاصة، التى قد ينتج عنها ضرر أو منفعة جيرانه». ونقول «الخاص» لأن فى حالة الطبيعة يكون عقل الفرد هو القاعدة الوحيدة للفعل. (المؤلف)

(١٠) Philosophical Elements of a True Citizen, 2, 1, E. W., II, p. 16.

(١١) Leviathan, 1, 14, E. W., III, pp. 116 - 17.

(١٢) Leviathan, 1, 14, E. W., III, p. 117.

(١٣) Ibid, p. 118.

(١٤) Ibid, p. 120.

(١٥) Ibid.

(١٦) Leviathan, 1, 14, E. W., III, p. 120.

(١٧) Ibid, p. 121.

(١٨) Leviathan, 1, 15, E. W., III, p. 130.

(١٩) Ibid.

(٢٠) Ibid, p. 131.

(٢١) Leviathan, 1, 15, E. W., III, p. 147.

(٢٢) Leviathan, 111, 15, E. W., III, p. 145.

(٢٣) Ibid, p. 146.

(٢٤) Ibid.

(٢٥) Ibid.

(٢٦) Leviathan, 2, 17, E. W., III, p. 154.

(٢٧) Leviathan, 2, 17, E. W., III, p. 157.

(٢٨) Leviathan, 1, 16, E. W., III, p. 147.

(٢٩) Ibid, p. 151.

(٣٠) Leviathan, 2, 17, E. W., III, p 158..

(٣١) Ibid.

(٣٢) Leviathan, 1, 18, E. W., III, p. 161.

(٣٣) Leviathan, 2, 19, E. W., III, p. 173.

(٣٤) Leviathan, 1, 20, E. W, p. 185.

(٣٥) Ibid.

(٣٦) Ibid, p. 186.

(٣٧) Leviathan, 2, 18, E. W., III, p. 161.

(٣٨) Ibid, p. 163.

(٣٩) Ibid, p. 165.

(٤٠) Ibid, p. 311.

(٤١) Leviathan, 2, 29, E. W., III, p. 310.

(٤٢) الأرسطوسية Erastianism هي الاعتقاد بأن الكنيسة ينبغي أن تكون تابعة للدولة. واللفظ مشتق من اسم «توماس أرسطوس Thomas Erastus (١٥٢٤ ـ ١٥٨٣) وهو راهب سويسري كان معارضًا للمكالفينية، ذهب في كتاباته إلى أن الكنيسة لا ينبغي أن تكون لها سلطة على الناس في معاقبتهم على خطاياهم. (المراجع)

(٤٣) Ibid, p. 186.

(٤٤) Leviathan, 4, 47, E. W., III, pp. 697 - 8.

(٤٥) Leviathan, 3, 39, E. W., III, pp. 459.

(٤٦) Ibid.

(٤٧) نسبة إلى مذهب الأرسطوسية Erastianism الذي يجعل الكنيسة تابعة للدولة ـ وقد سبق شرحه. (المراجع)

(٤٨) Ibid.

(٤٩) Leviathan, 2, 21, E. W., III, pp. 196 - 7.

(٥٠) Ibid, p. 203.

(٥١) Leviathan, 2, 21, E. W., III, p. 199.

(٥٢) Ibid, p. 142.

(٥٣) Ibid, p. 204.

(٥٤) Ibid, p. 208.

(٥٥) Leviathan, 2, 21, E. W., III, p. 202.

(٥٦) Leviathan, 2, 18, E. W., III, p. 168.

(٥٧) E. W., IV, p. 413.

(٥٨) Ibid, p. 415.

(٥٩) Ibid.

(٦٠) لمعرفة النظريات السياسية عند القديس أوغسطين والقديس توما الأكويني، يجب الرجوع إلى الفصلين الثامن والحادى عشر من المجلد الثانى لهذا التاريخ. (المؤلف)

(٦١) For Machiavelli, pp. 215 - 20 of Vol. III of this History may be consulted.

الفصل الثالث

أفلاطونيو كمبردج

ملاحظات تمهيدية - لورد هيربرت أوف تشيربرى ونظريته فى الدين الطبيعى - أفلاطونيو كمبردج - ريتشارد كمبرلند

١ - سلَّم فرنسيس بيكون[1] بلاهوت فلسفى وطبيعى، يعالج وجود الله وطبيعته، بمقدار ما يتجلى ذلك فى المخلوقات، مع أن هوبز استبعد من الفلسفة كل نظر فى الله، لأنه نظر إلى الفلسفة على أنها تهتم بأجسام متحركة. وإذا كنا نعنى، فى الواقع، بمصطلح «الله» موجوداً روحياً لا متناهياً أو لامادياً، فإن العقل لا يستطيع أن يخبرنا بأى شىء عنه على الإطلاق؛ لأن مصطلحات مثل: «روحى»، و«لا مادى» ليست معقولة، إذا لم تُستخدم لتعنى جسماً غير مرئى. غير أن هذا الاتجاه لم يكن عاماً بين الفلاسفة البريطانيين فى القرن السابع عشر. فقد كان الميل العام هو، بالأحرى، التمسك بأن العقل يمكن أن يبلغ معرفة ما بالله، والتمسك بأن العقل هو الحكم على الوحى وعلى الحقيقة الموحى بها. ونجد عند عدد من الكتاب، مرتبطاً بهذه الوجهة من النظر، الميل إلى أن يرفعوا من شأن الاختلافات الدجماطيقية ويقللوا من أهميتها بالمقارنة بالحقائق العامة التى يمكن أن يبلغها العقل وحده. ويميل هؤلاء الذين يفكرون بهذه الطريقة إلى وجهة نظر رحبة وإلى تحقيق التسامح فى ميدان الدين الدجماطيقى بصورة أفضل مما يفعل اللاهوتيون من المدارس المختلفة وأنصار التراث.

وقد يقال إن وجهة النظر هذه تميز جون لوك وأنصاره. غير أن هدفى فى هذا الفصل هو معالجة مجموعة الكتاب المعروفين بأفلاطونيى كمبردج. وهم يتفقون بدرجة كافية للغاية فى هذه المسألة، لأنه على الرغم من أن بعضهم يشير قليلاً أو لا يشير

على الإطلاق إلى هوبز، فإن رالف كدورث ينظر إلى (هوبز) على أنه العدو الأساسي للدين الحقيقي وللفلسفة الروحية وحاول أن يقاوم تأثيره. ومع ذلك عندما نقول هذا، فإننا لا نعني أن تقدير أفلاطونيي كمبردج لا يكون إلا عن طريق رد فعلهم على هوبز. لأنهم يمثلون تياراً إيجابيًا ومستقلاً من التفكير له أهميته، حتى على الرغم من أنهم لم يكونوا جميعًا فلاسفة من الدرجة الأولى.

لكن قبل أن أعالج أفلاطونيي كمبردج، أريد أن أقول شيئًا عن مفكر سابق، هو «لورد هيربرت أوف تشيربرى». لقد كان ينظر إليه بوجه عام على أنه السابق على الطبيعيين المؤلهة فى القرن الثامن عشر، الذين سنذكرهم فى فصل قادم، لكن يمكن معالجة فلسفته الخاصة بالدين هنا باختصار، فأفكاره الفلسفية في مسائل معينة تشبه أفكار أفلاطونيي كمبردج.

٢ – لورد هيربرت أوف تشيربرى (١٥٨٣ ـ ١٦٤٨) هو مؤلف «رسالة فى الحقيقة» (١٦٢٤)، وكتاب «فى أسباب الخطأ» (١٦٤٥)، وكتاب «فى ديانة الأمم» (١٦٤٥)، والنسخة الكاملة عام (١٦٦٣). يرى أنه يجب علينا أن نسلّم بعدد من «الأفكار العامة» (Notitiae Communes) بالإضافة إلى الملكات المعرفية البشرية. هذه «الأفكار العامة»، إذا استخدمنا المصطلح الرواقي الذى استعمله لورد هيربرت، هى على الأقل بمعنى ما حقائق فطرية، توصف بالقبلية (Prioritas)، والاستقلال، والكلية، واليقين، والضرورة (أى الضرورة للحياة) والمباشرة. لقد غرسها اللّه، وتفهمها «الغريزة البشرية»، وهى افتراضات مسبقة للخبرة، وليست نتاجًا لها. إن العقل البشرى ليس صفحة بيضاء، بل إنه بالأحرى أشبه بكتاب مغلق يُفتح أمام التجربة الحسية. ولا تكون التجربة ممكنة بدون هذه «الأفكار العامة».

لقد سبق «لورد هيربرت» ـ إلى حد ما ـ فى هذه المسألة الأخيرة، كما يشير معلقون، اعتقاداً دافع عنه كانط فيما بعد. غير أن «لورد هيربرت» لم يقدم أى استنباط منظم لتلك الأفكار القبلية أو تلك الحقائق، ولم يحاول أن يخبرنا عما عساها أن تكون. والقول بأنه لم يحاول تقديم أى قائمة وافية لها، أمر لا يدعو إلى الدهشة إذا وضعنا فى الاعتبار حقيقة وهى أنه يوجد من وجهة نظره عوائق (كنقص الموهبة، مثلاً) تمنع الناس من أنهم لا يعرفون سوى جزء منها. وبمعنى آخر، لا يعنى القول بأن اللّه

أو الطبيعة قد غرسا تلك الحقائق، بل يعني بعبارة أخرى أنها تُفهم بصورة واعية وتأملية منذ البداية. فعندما تُدرك، تكتسب قبولاً عاماً، ولذلك فإن القبول العام هو دليل على الاعتراف «بالفكرة العامة». لكن يمكن أن يكون هناك نمو في النظر في هذه الأفكار الفطرية بوجه عام، أو هذه الحقائق، ولا يظهر كثير منها إلا في عملية التفكير النظرية. ولذلك لا يستطيع المرء أن يقدم قائمة كاملة لها بصورة قبلية. أما إذا اتبع الناس درب العقل فقط، الذي لا يعوقه الهوى والانفعال، فإنهم سيصلون إلى فهم تأملي أكثر كمالاً لأفكار غرسها الله.

والسبب الآخر الذي جعل «لورد هيربرت» لم يحاول أن يضع «الأفكار العامة» في قائمة هو أنه اهتم أساسًا بتلك الأفكار المتضمنة في المعرفة الأخلاقية والدينية. وهو يرى أن هناك خمس حقائق أساسية للدين الطبيعي هي: هناك إله أسمى، وينبغي علينا أن نعبد هذا الإله الأسمى، الحياة الأخلاقية هي باستمرار الجزء الرئيسي في هذه العبادة المقدسة، ويجب التكفير عن الرذائل والجرائم عن طريق التوبة والندم، ونحن نُثاب أو نُعاقب على أفعالنا الدنيوية في الآخرة. وقد حاول «لورد هيربرت» في كتابه «ديانة الأمم» أن يبيِّن كيف تُعرف هذه الحقائق الخمس في كل الأديان وأنها تشكل ماهيتها، على الرغم من أن كل صنوف التراكم والازدياد ترجع إلى الخرافة والخيال. إنه لا ينكر أن الوحي يستطيع تدعيم الدين الطبيعي، لكنه يصر على أنه يجب الحكم على الوحي المزعوم في محكمة العقل. وموقفه المتحفظ من العقيدة واضح. ومع ذلك، فإن اهتمامه يكمن في الدفاع عن عقلانية الدين وعقلانية النظرة الدينية، أكثر مما يكمن في النقد السلبي الخالص للأديان الوضعية المختلفة.

٣ – وترجع الكلمة الأولى في اسم «أفلاطونيو كمبردج» إلى واقعة أنهم مجموعة من الناس ارتبطوا جميعًا بجامعة كمبردج. لقد كان «بنيامين ويتشكوت» (١٦٠٩ ـ ١٦٨٣)، و«جون سميث» (١٦١٦ ـ ١٦٢٥)، و«رالف كدورث» (١٦١٧ ـ ١٦٨٨)، و«ناثانيل كلفرول» (١٦١٨ ـ ١٦٥١) و«بطرس ستيري» (١٦١٣ ـ ١٦٧٢)، ـ أقول كان هؤلاء جميعًا من خريجي «كلية إيمانويل»، بينما كان «هنري مور» (١٦١٤ ـ ١٦٨٧) خريج «كلية المسيح»، وكان معظمهم يعملون بمنح دراسية، وكانوا كلهم قساوسة إنجيليين.

ولكن بأى معنى كان هؤلاء الرجال «أفلاطونيين»؟ اعتقد أن الإجابة هى أنهم تأثروا بالمذهب الأفلاطونى واستمدوا منه إلهامهم من حيث إنه تفسير روحى ودينى للواقع. غير أن المذهب الأفلاطونى لم يكن يعنى بالنسبة لهم، ببساطة، فلسفة أفلاطون التاريخية: بل يعنى بالأحرى التراث الكلى لميتافيزيقا روحية منذ أفلاطون حتى أفلوطين. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنهم استخدموا المذهب الأفلاطونى بهذا المعنى وأشاروا إلى فلاسفة مثل أفلاطون وأفلوطين، وعلى الرغم من أنهم نظروا إلى أنفسهم على أنهم استمرار للتراث الأفلاطونى فى الفكر المعاصر، فإنهم اهتموا بعرض فلسفة دينية مسيحية فى مقابل تيارات الفكر المادية والملحدة، أكثر من الاهتمام بعرض فلسفة أفلاطون أو فلسفة أفلوطين، اللتين لم يميزوا، بحق، بينهما بوضوح. ولقد كان «كدورث» بصفة خاصة معارضًا لهوبز. لكن على الرغم من أن هوبز هو العدو الرئيسى، فإن أفلوطونيى كمبردج رفضوا أيضًا وجهة نظر ديكارت الآلية عن الطبيعة. وربما لم يعطوا وزنًا كافيًا للحقيقة التى تذهب إلى أن للمذهب الديكارتى جانبًا آخر مختلفًا؛ لكن تبدو آراؤه عن الطبيعة بالنسبة لهم لا تطابق تفسيراً روحيًا للعالم، وتمهد الطريق لفلسفة هوبز الأكثر ردیكالية.

لقد كانت «كلية ايمانويل»، فى الحقيقة، مؤسسة بيوريتانية وحصنًا «للكالفينية» Calvinism. غير أن أفلوطونيى كمبردج تمردوا على هذا المذهب الدجماطيقى البروتستانتى الضيق. إذ رفض «ويتشكوت»، مثلاً، وجهة نظر الكالفينية الخاصة بالإنسان (وقد نضيف أيضًا وجهة نظر هوبز). لأن الإنسان صورة الله، منحه العقل، الذى يكون بمثابة «شمعة الرب، أضاءها، لتؤدى بنا إليه»، فيجب ألا نقلل من شأنه ونشوه سمعته. كما رفض «كدورث» المذهب بصورة سابقة على أى خطأ من جانبهم. وقد حررته دراسته للفلاسفة القدماء وللأخلاق من الكالفينية التى تعلمها وجلبها معه إلى الجامعة. وقد لا يكون صحيحًا، بالفعل، إذا أكد المرء أن كل أفلاطونيى كمبردج رفضوا الكالفينية وتحرروا من تأثيرها. إذ لم يفعل «كلفرول» ذلك. فبينما اتفق مع «ويتشكوت» فى الإعلاء من شأن العقل، فإنه شدّد فى الوقت نفسه على الحط من شأن النور الذى ينبعث منه، كما أكد ضعف العقل البشرى بطريقة يظهر فيها أثر اللاهوت الكالفينى. ويمكن القول بوجه عام إن أفلاطونيى كمبردج كرهوا تشويه سمعة الطبيعة

البشرية عند الكالفينيين، وإخضاعهم العقل للإيمان فهم لم يهتموا، في الواقع، بتقديم أي مذهب دجماطيقي. وإنما كان هدفهم، بالأحرى، الكشف عن العناصر الأساسية للمسيحية، ونظروا إلى قدر كبير في المذاهب البروتستانتية على أنه لا يعدو أن يكون أكثر من مسألة رأي. ومالوا، بالتالي، من جهة الاختلافات الدجماطيقية إلى قبول وجهة نظر متسامحة و«رحبة» وعُرفوا بأنهم «متسامحون». ولا يعني ذلك أنهم رفضوا فكرة الحقيقة الموحى بها، أو أنهم رفضوا التسليم «بالأسرار الغامضة». إنهم لم يكونوا فلاسفة عقليين بالمعنى الحديث. لكنهم اعترضوا بشدة على الإصرار على المذاهب الغامضة، التي لا يكون تجليها للحياة الأخلاقية واضحًا. ووجدوا جوهر المسيحية، وجوهر كل دين، في الحياة الأخلاقية. ونظروا إلى النزاعات المذهبية والنزاعات حول الحكومة الكنسية، والمؤسسة الكنسية على أنها ذات أهمية ثانوية إذا ما قورنت بحياة مسيحية وأخلاقية مخلصة. فالحقيقة الدينية ذات قيمة إذا كان لها تأثيرها في الحياة وأنتجت ثمرة أخلاقية.

ولا أعني بذلك الإشارة إلى أن أفلاطونيي كمبردج كانوا برجماتيين. إذ أنهم آمنوا بقوة العقل البشري في أن يبلغ حقيقة موضوعية عن الله، وأن يقدم لنا معرفة بقوانين أخلاقية كلية ومطلقة. بيد أنهم أكدوا مسألتين: الأولى هي أن وجود محاولة مخلصة ترشد إلى الحياة الأخلاقية هي شرط ضروري لبلوغ معرفة بحقيقة عن اللهّ، والثانية هي أن الحقائق التي تكون ذات أهمية عظيمة هي تلك الحقائق التي تشكل الأساس الأكثر وضوحًا لحياة مسيحية. وهم يتشابهون في كراهيتهم للتشاجر المتعصب والجدال الشديد حول المشكلات النظرية الغامضة مع مفكري القرن الرابع عشر الذين استهجنوا مشاحنات المدارس وانشغالها بالتدقيقات المنطقية وإهمالها مناقشة «شيء ضروري واحد».

لقد أكد أفلاطونيو كمبردج في الوقت نفسه الموقف التأملي. وهذا يعني أنهم على الرغم من تأكيدهم الرابطة الوثيقة بين النقاء الأخلاقي وبلوغ الحقيقة، فإنهم أكدوا فهم الواقع، وحيازة الحقيقة وتأملها، أكثر من تأكيدهم التخلص من الواقع وبمعنى آخر، كان موقفهم مختلفًا عن الموقف الذي أكده «فرنسيس بيكون»، ولخّصه في قوله المأثور «المعرفة قوة». فلم يتعاطفوا إلا قليلاً مع إخضاع المعرفة للاستغلال العلمي والعملي.

لأنهم آمنوا بأنه يمكن بلوغ المعرفة العقلية بحقيقة مفارقة للحس، بينما لم يؤمن «فرنسيس بيكون» بهذه المعرفة، ولا بإمكان استغلالها استغلالاً علميًا. كما أنهم لم يتعاطفوا كثيرًا، في الواقع، مع إخضاع «البيوريتان» لمعرفة الحقيقة الدينية لأغراض «عملية». ولكنهم أكدوا، بدلاً من ذلك، الفكرة الأفلاطونية عن تحول العقل إلى تأمل الحقيقة الإلهية وتأمل العالم فى علاقته بالله. ولم يكونوا، كما بيَّن المؤرخون، على وفاق مع الحركات التجريبية أو الحركات الدينية في عصرهم وبلدهم. وربما يكون صحيحًا إلى حد كبير، كما يرى إرنست كاسيرر،[٢] أن هناك علاقة تاريخية بين المذهب الأفلاطوني في عصر النهضة الإيطالي والمذهب الأفلاطوني عند قساوسة كمبردج؛ لكن هذا المذهب الأفلاطوني الذي كان موجودًا في كمبردج انعزل، كما يرى كاسيرر أيضًا، عن الحركات السائدة في الفكر اللاهوتي والفلسفي البريطاني المعاصر. فلم يكن رجال كمبردج فلاسفة تجريبيين، ولم يكونوا تطهريين أيضًا.

وبالتالي اهتم أفلاطونيو كمبردج بالدفاع عن التأويل الروحي للكون من حيث إنه أساس للحياة الأخلاقية المسيحية. وقد قدَّم «رالف كدورث» دفاعًا أكثر إحكامًا عن هذا التأويل للكون في كتابه «المذهب العقلي الصحيح للكون» (عام ١٦٧٨). وهو كتاب ممل؛ لأن المؤلف يناقش فيه بالتفصيل وجهات نظر فلاسفة قدماء مختلفين إلى حد الإضرار ببيان واضح لموقفه الخاص. لكن تظهر صورة هوبز، الذي يفسره كدورث بوصفه فيلسوفًا ملحدًا تمامًا، وراء اختلاط وتشويش اقتباسات الفلاسفة اليونان وعرض آرائهم. ويرى في رده على هوبز أن لدينا، في الحقيقة، فكرة عن الله. ويرد المذهب المادي إلى المذهب الحسي، ثم يرى أن الإدراك الحسي ليس معرفة، وهكذا يعيد تأكيد موقف أفلاطون في محاورة ثيتاتيوس. وفضلاً عن ذلك فمن الواضح أن لدينا أفكارًا عن أشياء كثيرة لا ندركها عن طريق الحواس. وينجم عن ذلك، بالتالي، أننا لا نستطيع أن ننكر، بصورة مشروعة، وجود موجود لأننا، ببساطة، لا نستطيع أن ندركه عن طريق الحواس، وليس لدينا الحق لأن نقول إن اسمًا يفهم من مفاده أنه يعني موضوعًا لا جسميًا، هو اسم يخلو بالضرورة من الدلالة والمعنى. «فإذا قلنا إنه لا شيء يوجد مما لا يندرج تحت الإحساس الجسمي، فإنه يتحتم علينا أن ننكر وجود النفس والعقل فينا وفي الآخرين، لأننا لا نستطيع أن نشعر ولا نرى مثل هذا الشيء. في حين أننا

على يقين من وجود نفوسنا من وعي داخلي من معارفنا الخاصة ومن مبدأ العقل أن لا شيء يمكن أن يفعل ويتجلى وجود النفوس الأخرى من آثارها على أجسامها، وحركاتها، وأفعالها، وحديثها. ولأن الملاحدة لا يستطيعون أن ينكروا وجود النفس أو العقل في الناس، على الرغم من أن هذا الشيء لا يندرج تحت الحس الخارجي، فإن لديهم سببًا ضئيلاً لإنكار وجود عقل كامل، يشرف على الكون، ولا يمكن أن يتصور بدونه كيف استمددنا وجودنا الناقص. إن وجود ذلك الإله، الذي لم تره عين ولا يمكن أن تراه، يبرهن عليه العقل بوضوح من آثاره، في ظواهر الكون المرئية، ومما نعيه داخل ذواتنا[٣]. ولا يمكن أن نبرهن بصورة صحيحة من الحقيقة التي تقول إنه حتى الملحد يُسلّم بعدم إمكان الإحاطة بالله بناء على نتيجة تقول إنه لا يمكن تصور الله على الإطلاق وأن لفظ «الله» ليس له معنى. لأن الإقرار بأنه لا يمكن الإحاطة بالله يعني أن العقل المتناهي لا يمكن أن تكون لديه فكرة مقنعة عن الله، ولا يعني أنه لا يمكن أن تكون لديه فكرة عنه على الإطلاق. إننا لا نستطيع أن نفهم الكمال الإلهي، لكن يمكن أن تكون لدينا فكرة عن موجود كامل بصورة مطلقة. ويمكن بيان ذلك بطرق متنوعة. فالقول، مثلاً، بأن «لدينا فكرة أو تصوراً عن كمال أو موجود كامل، أمر واضح من فكرة مؤداها أن لدينا نقصًا مألوفًا لنا؛ لأن الكمال يكون القاعدة والمقياس للنقص، ولا يكون النقص قاعدة ومقياسًا للكمال.. : لأن الكمال يمكن تصوره في البداية، في نظام الطبيعة، بوصفه ضوءاً قبل الظلام، بوصفه إيجابًا قبل السلب أو النقص»[٤]. وينطبق هذا القول نفسه على فكرة اللامتناهي. وفضلاً عن ذلك، فمن العبث أن نؤكد أن فكرة الله من بناء الخيال، مثل فكرة القنطورس[٥]، أو أنها مغروسة في العقل عن طريق مشرِّعين وسياسيين من أجل غاياتهم الخاصة. لأنه ليس في إمكان عقل متناه وناقص أن يُكوِّن فكرة موجود كامل بصورة لامتناهية. «وإذا لم يكن هناك إله، فإنه لا يمكن للسياسيين، ولا للشعراء، ولا للفلاسفة، ولا لأي شخص آخر، أن يصنع أو يخلق فكرة موجود كامل بصورة مطلقة أو لامتناهية»[٦]. إن لدى أكثرية الجنس البشري في كل العصور توقعًا موجوداً في عقولهم يخص الوجود الحقيقي والفعلي لهذا الوجود[٧]. ومن الممكن البرهنة على وجود الله عن طريق فكرة الله. فمثلاً «لأن لدينا فكرة الله، أو فكرة موجود كامل، لا تحمل أي ظل من التناقض، فلابد

– بالتالى – أن تمتلك نوعًا ما من الكيان سواء أكان كيانا فعليًا أو ممكنًا؛ لكن الله إذا لم يوجد ومن الممكن أن يوجد، فإنه يوجد – بالتالى – بالفعل»[٨].

إن تأثير ديكارت على تفكير كدورث واضح مما قيل الآن توًا عن فكرة الكامل. ولم يقدم كدورث، بالفعل، خطوطًا أخرى من الحجة. فهو يبرهن، مثلاً، على أنه لا يمكن أن يصدر شيء من لا شيء، حتى إنه «إذا لم يكن هناك شيء فيما مضى، فإنه لا يمكن أن يكون أى شيء على الإطلاق»[٩]. وبالتالى، لابد أن يكون هناك شيء موجود منذ الأزل، وهو نفسه ليس مخلوقًا، ولابد أن يوجد هذا الشيء عن طريق ضرورة طبيعته الخاصة، بيد أنه ليس هناك شيء يوجد بالضرورة ومنذ الأزل سوى موجود كامل بصورة مطلقة. وبالتالى إما أن يوجد الله أو لا يوجد شيء على الإطلاق. لكن على الرغم من أن كدورث يقدم حججًا متنوعة، فإنه لا يمكن إنكار تأثير ديكارت، ولم يحاول كدورث أن ينكره. إنه ينقد استخدام ديكارت لمعرفتنا بوجود الله على أساس أنه يوقعنا فى نزعة شكية لا نستطيع أن نتجنبها على الإطلاق. لأن تفسير ديكارت من حيث إنه يقول إننا لا يمكن أن نتأكد من أى شيء، حتى تأكدنا من الثقة فى عقلنا، حتى نبرهن على أن الله موجود، يبرهن على أن بلوغ هذا البرهان يظل مستحيلاً، لأنه يفترض الواقعة الخالصة التى استخدمت بعد ذلك للبرهنة ، أعنى أننا نستطيع أن نثق فى عقلنا والمبادئ الأولى لعقلنا – غير أن ذلك لا يغير الحقيقة التى تقول إن كدورث استمد إلهامًا من كتابات ديكارت.

وعلى أية حال، على الرغم من أن كدورث تأثر بالتأكيد بديكارت، فإنه نظر بنفور تام إلى نظريته الآلية عن العالم المادى. إن ديكارت ينتمى إلى فئة أولئك الذين «لديهم سيف الإلحاد الآلى مسلط على رقابهم دون أن يتبينوه، بسبب رفضهم بثقة لكل سببية غائية ومقصودة فى الطبيعة، وعدم تسليمهم بأى علل أخرى للأشياء، بوصفها عللاً فلسفية، غير العلل المادية والآلية فحسب»[١٠].

ويطلق كدورث على الديكارتيين اسم «المؤلهة الآليين» ويرفض دعوى ديكارت أنه ينبغى ألا نزعم أن لدينا قوة نميز بها أغراض الله فى الطبيعة. فالقول بأن العينين خلقتا من أجل الرؤية، والأذنين من أجل السمع، لهو أمر واضح جلى، حتى الغبى الأبله أو المرتاب الملحد لا يمكنهما أن يشكا فى ذلك[١١]. ويرفض كدورث أيضًا الفكرة

التى تقول إن الحيوانات آلات، ويفضل أن ينسب إليها نفوسًا. «وإذا كان واضحًا من الظواهر أن الحيوانات ليست مجرد آلات لا تحس أو آلات تتحرك من نفسها، ولا تشبه سوى ساعات الحائط أو ساعات اليد، فإنه من الواجب ألا يقنعنا الرأى الشائع والهوى السوقي، فيعوق قبولنا لما يمليه بوضوح العقل السليم والفلسفة، ويجب أن يكون لدى الحيوانات بالتالى، شىء ما غير المادة»[١٢].

ولذلك يرفض كدورث تمامًا الفصل الذى صنعه ديكارت بين العالم الروحى والعالم المادى. ولا أعنى بذلك أنه سلَّم باستمرار تطورى بين المادة اللاحية، والنباتات، والحياة الحسية والحياة العقلية. فقد أنكر، على العكس أن يكون من الممكن أن تنتقل الحياة من المادة اللاحية، وندَّد بتفسير هوبز للوعي والتفكير بألفاظ مادية. «فليس هناك شىء في الجسم أو المادة، سوى المقدار، والشكل، والمكان، والحركة أو السكون؛ مؤكدًا بالتالي من الناحية الرياضية أن هذه الصــفات، التى ترتبط معًا، لا يمكن أن تكوِّن أو تؤلف حياة أو معرفة»[١٣]. وفضلاً عن ذلك، فإن نفس الإنسان العاقلة خالدة بصورة طبيعية، في حين أن نفوس الحيوانات الحساسة ليست كذلك. فهناك في الطبيعة، بالتالى، اختلافات جوهرية في الدرجة. «إن هناك معدلاً، أو سلَّمًا من كيانات وصنوفًا من الكمال في الكون، كيانًا فوق آخر، ولا يمكن أن يكون تولد الأشياء بطريقة الصعود من الأدنى إلى الأعلى، لكن يجب أن يكون بالضرورة بطريقة الهبوط من الأعلى إلى الأدنى[١٤]. لكن نظرًا لوجود درجات من الكمال في الطبيعة، فإننا لا نستطيع أن نقوم بتقسيم بسيط بين المجال الروحى، من ناحية، والمجال المادى من ناحية أخرى الذى تختفى منه العلّية الغائية، وتُفسر الظواهر الحية عن طريق مصطلحات آلية خالصة.

ولقد أظهر «هنرى مور» عداء صريحًا للثنائية الديكارتية. وقد كان في شبابه معجبًا متحمسًا بديكارت. ولذلك فهو يلاحظ في خطاب إلى «كلرسيلر»، كتبه عام ١٦٥٥، أن المذهب الديكارتي ليس مفيدًا لتحقيق الغائية القصوى لكل فلسفة فقط، أعنى الدين، بل لاحظ أيضًا أن الاستدلال ومنهج البرهان فيما يتعلق بالله والإنسان منهج صحيح إذا ارتكز على مبادئ ديكارتية. وربما إذا استثنينا، بالفعل، المذهب الأفلاطوني، لن يكون هناك مذهب من المذاهب الفلسفية بجانب المذهب الديكارتي مفهومًا بصورة مناسبة يسد الطريق بشدة أمام مذهب الإلحاد[١٥]بيد أن «مور»

يصور الفلسفة الديكارتية في كتابه «الميتافيزيقا» (١٦٧١) بأنها عدو للإيمان الديني. ولأنه مال إلى التصوف والفلسفة، فقد وجد نزعة ديكارت العقلية كريهة ومنفِّرة. إن فكرة عالم مادى ينفصل تماما عن الواقع الروحي ويتألف من الامتداد الذى يمكن معالجته بصورة كافية عن طريق مصطلحات الرياضيات - هى فكرة غير مقبولة بالنسبة لإنسان ينظر إلى الطبيعة على أنها تسرى فيها الحياة، والنفس. فنحن نرى فى الطبيعة النشاط الخلاق لعالم النفس، ومبدأ ديناميا حيا، لا يتحدان مع اللّه، ولكنهما يعملان كأداة إلهية. كما يتحدث كدورث - أيضًا - عن «طبيعة مرنة»، تكون، من حيث إنها، أداة اللّه، الفاعل المباشر فى إنتاج معلولات طبيعية. وبمعنى آخر لقد تخلى كدورث ومور عن التفسير الديكارتي للطبيعة وتطوراتها، وحاولا العودة إلى فلسفة للطبيعة من النوع الذى كان شائعًا فى عصر النهضة.

ويبيُن ما قلناه عن نظرية كدورث عن فكرة الكامل بوصفه موجوداً سابقًا على فكرة النقص - نقول يبيِّن ذلك بوضوح وبكفاية معارضته للمذهب التجريبى. فهو، بحق، لم يتردد فى إعلان أن التقرير الذى يذهب إلى أن العقل البشرى هو أصــلاً «فـارغ أو قطعة بيضاء من الورق لا نمتلك شيئًا فيها، عدا ما تنقشه عليها موضوعات الحس»[١٦]، يتضمن أن النفس البشرية تتولد من المادة أو أنها «ليست شيئًا سوى تحوير أعلى للمادة»[١٧]. لقد فسَّر - بالطبع - هذا القول بأنه يعنى أن العقل ليس سوى المستقبل السلبى للانطباعات الحسية. غير أنه يوضح فى كتاباته أنه يقصد رفض المبدأ التجريبى حتى عندما لا يُفسر بهذا المعنى الضيق. ومن ثم يقرر فى كتابه «رسالة عن أخلاق دائمة لا تتغير»[١٨] أن هناك نوعين من «المعارف المدركة» فى النفس يتكون أولهما من إدراكات النفس السلبية، التى إما أن تكون إحساسات أوصوراً (أو خيالات). أما النوع الثانى فيتكون من «الإدراكات النشيطة التى تنشأ من العقل نفسه بدون الجسم»[١٩]. وتُسمى «تصورات العقل». وهى لا تتضمن أفكاراً مثل فكرة: العدالة، والصدق، والمعرفة، والفضيلة والرزيلة فحسب، بل تتضمن أيضًا قضايا مثل القول بأنه «لا شىء يمكن أن يكون ولا يكون فى نفس الوقت» أو «لا يوجد شىء من لا شىء». ولا يتم تجريد تصورات العقل هذه من أوهام وخيالات عن طريق عقل فعال (وهى وجهة نظر نُسبت، كما يرى كدورث، خطأ إلى أرسطو). وترجع الفكرة التى تقول

إن هذه الأفكار تمَّ تجريدها إلى حقيقة مؤداها أنها «تُثار أحيانًا من اندفاع الموضوعات الخارجية التى تطرق باب حواسنا»[٢٠]، وقد أخفق الناس فى التمييز بين السبب الخارجى لهذه التصورات وسببها الفعال المنتج. إنها لابد أن تنشأ – فى واقع الأمر – «من حيوية ونشاط العقل ذاته»[٢١]، الذى يكون صورة مخلوقة للعقل الإلهى. لقد طبع الله، في حقيقة الأمر، هذه الأفكار الفطرية في العقل البشرى. ولا نعرف بواسطتها موضوعات لا مادية وحقائق أزلية فحسب، بل نعرف بواسطتها أشياء مادية أيضًا. ولا نعني بذلك إنكار أن الحس والخيال لهما دور في معرفتنا بأشياء مادية. لكن الإحساس لا يمكن أن يقدم لنا معرفة بماهية أى شيء أو أى حقيقة علمية. إنه لا يمكن أن تكون لدينا معرفة علمية بالعالم المادى إلا عن طريق نشاط العقل الذى ينتج «تصورات» من داخله عن طريق قوته التي يمنحها له الله.

إن معيار الحقيقة النظرية هو «وضوح الأفكار أو التصورات ذاتها»[٢٢]. ولابد أن تكون التصورات العقلية بالضرورة حقائق، لأنها كيانات واقعية[٢٣]. ولذلك يقبل كدورث معيار الحقيقة، ووضوح الفكرة وتميزها، الموجود عند ديكارت، غير أنه يرفض استخدام افتراض «الشيطان الماكر»، وحيلة ديكارت للتخلص من إمكان الخطأ والخداع. حقًا، إن الناس يُخدعون أحيانًا ويتخيلون أنهم يفهمون بوضوح ما لا يفهمونه بوضوح. لكن كدورث يقول إنه لا ينجم عن ذلك أنهم لا يستطيعون أن يتأكدوا من أنهم يفهمون شيئًا ما بوضوح. وقد نبرهن أيضًا على «أننا نرى أشياء موجودة بالفعل، لأننا نعتقد فى الأحلام أن لدينا إحساسات واضحة لا نستطيع بالتالى أن نتأكد منها عندما نستيقظ»[٢٤]. لقد اعتقد كدورث بوضوح أنه من الخُلف أن نفترض أن الحياة اليقظة قد تكون حلمًا.

وبالتالى لا يستطيع العقل أن يُدرك ماهيات دائمة وحقائق ثابتة لا تتغير. ويمكنه أن يفعل ذلك – كما ذكرنا توًا – لأنه يستمد من العقل الأزلى ويعتمد عليه، ذلك العقل الذى «يضم بداخله علل الأشياء جميعًا وحقائقها الثابتة التى لا تتغير»[٢٥]. ويستطيع، بالتالي، أن يميز مبادئ وقيمًا أخلاقية دائمة. وليس الخير والشر، والعدل والظلم، مفاهيم نسبية – كما تخيل هوبز – وحتى لو كان فى الإمكان امتلاك درجات متغيرة من النظر فى المبادئ والقيم الأخلاقية، فإنها تكون على الرغم من ذلك مطلقة. وبالتالى

لم يتعاطف كدورث مع وجهة النظر، التي يعزوها إلي ديكارت، التي ترى أن الحقائق الأخلاقية الثابتة وحقائق أخرى تخضع للقدرة الإلهية، وتكون بالتالى متغيرة من حيث المبدأ. ويمضى فى حقيقة الأمر، لكى يقول إنه: «إذا رغب أى شخص فى أن يقنع العالم بأن ديكارت لم يكن – في واقع الأمر – على الرغم من كل ادعاءاته للبرهنة على الألوهية – سوى فيلسوف مؤله منافق، أو ملحد متخف ومُقّنع – فإنه لا يمكن أن يكون لديه ادعاء فى جميع كتاباته أكثر وضوحاً مما نقول وذلك يحطم بوضوح الألوهية، عن طريق جعل صفة تلتهم وتبلع بسبب ذلك صفة أخرى؛ أى الإرادة اللامتناهية والقوة والفهم اللامتناهى والحكمة»[٢٦].

ولقد شارك فلاسفة آخرون من أفلاطونيي كمبردج في الإيمان بقدرة العقل على تمييز حقائق ثابتة لا تتغير، وتحمل في جوفها الدليل على صدقها، وتُطبع بمعني ما على العقل. فقد تحدث «وتيشكوت» – مثلاً – عن «حقائق ذات نقش أول»، لدينا معرفة بها عن طريق «ضوء الانطباع الأول». لأن اللّه أعد الإنسان لها (أى حقائق أخلاقية ذات نقش أول) وطبعها علي قلب الإنسان قبل أن يعلنها علي جبل سيناء، قبل أن ينقشها علي الألواح، أو قبل أن تُكتب فى الكتاب المقدس: لقد أعد اللّه الإنسان لها، وسطر قانونه علي قلوب الناس ولكن الحالة هذه، فقد مزجه في مبادئ عقلنا... فنحن (نمتلك) مبادئ عينية... إن أشياء المعرفة الطبيعية، أو أشياء الانطباع الأول التى أوجدها اللّه فى قلب الإنسان تُعرف بأنها صادقة بمجرد افتراضها[٢٧]. ومن أمثلتها، مثلاً، تبجيل اللّه، والمبادئ الأساسية للعدالة.

وعلي نحو مماثل يحصي «هنرى مور» في كتابه «الموجز فى الأخلاق» (١٦٦٨) ثلاثة وعشرين مبدأ يطلق عليها اسم «الأخلاق العقلية» وهى – كما يرى – ثمرة تلك الملكة التى يطلق عليها بصورة ملائمة اسم «العقل» Nous[٢٨]، وصدقها واضح بصورة مباشرة. وأول هذه المبادئ: «الخير هو ذلك الذى يكون لاذاً، وساراً، وملائماً لحياة فطنة، أو لدرجة من هذه الحياة، وينضم مع بقاء الشخص الفطن»[٢٩]. ومبدأ آخر يقول: «يجب اختيار الخير، وتجنب الشر. فلابد من اختيار الخير الأعظم مفضلاً على الشر؛ بينما يجب تحمل شر أقل خشية أن نعانى من شر أعظم»[٣٠]. غير أن مور لم يعتقد بوضوح أن قائمته التى تضم ثلاثة وعشرين مبدأ أخلاقياً أساسياً وافية؛ لأنه

يتحدث عن «هذه القضايا وما شابهها»(٣١). ويربط هذا الوضع لعدد كبير من مبادئ «لا يمكن الشك فيها» «مور» بـ «لورد هيربرت أوف تشيربرى» ويسبق منهج المدرسة الأسكتلندية التى جاءت فيما بعد.

إن أفلاطونيي كمبردج لم يتعاطفوا كثيراً، كما رأينا، مع الحركات الدينية والفلسفية التى كانت سائدة فى زمنهم وبلدهم. وعلى الرغم من أنهم لم ينكروا، بالتأكيد، الدور الذى تلعبه التجربة فى المعرفة البشرية، فأنهم لم يتعاطفوا مع المفهوم الضيق والمحدود للتجربة الذى أصبح خاصية تميز ما نطلق عليه اسم «المذهب التجريبى». وعلى الرغم من أنهم كانوا بعيدين عن التشهير بالعلم، وأظهروا فهمًا ضئيلاً لتطور الفيزياء الرياضية المعاصرة ومنهجها. لقد مالوا إلى العودة إلى الفلسفات «الأفلاطونية» عن الطبيعة، بدلاً من محاولة تأليف مرتقب أو توافق الفيزياء مع الميتافيزيقا. وفضلاً عن ذلك، أدى بهم اهتمامهم بالنزعة الإنسانية الأفلاطونية والمسيحية إلى أن ينحازوا عن الجدل الدينى فى عصرهم، ويقبلوا موقفًا نقديًا تجاهه. وبالتالى كان تأثيرهم قليلاً بصورة نسبية؛ خاصة إذا وضع المرء فى اعتباره العرض الأدبى غير الجذاب لأفكارهم. ولا يعنى ذلك بالطبع أنه لم يكن لهم أى تأثير على الإطلاق. فقد برهن «هنرى مور»، مثلاً، فى كتابه «موجز فى الميتافيزيقا» على أن التفسير الهندسى الديكارتى للطبيعة قد أدى به إلى فكرة مكان مطلق، لا يفنى، ولا نهائى ودائم. ومع ذلك لا يمكن أن تكون هذه الصفات لأشياء مادية. ولابد أن يكون المكان المطلق، بالتالى، حقيقة معقولة تكون نوعًا من الظلال والرمز للوجود الإلهى والعظمة. لقد اهتم كثيراً بالبرهنة على أن التفسير الرياضى للطبيعة، الذى يفصل ما هو مادى عما هو روحى لابد أن يؤدى من الناحية المنطقية إلى ربط أحدهما بالآخر؛ وبمعنى آخر لقد اهتم بتطوير الحجة الإنسانية ضد ديكارت. غير أنه يبدو أن حجته أثرت فى تصور «نيوتن» للمكان. كما تأثر «شافتسبرى» الذى يجب النظر إليه من جهة الأخلاق، بأفلاطونيى كمبردج مثل كدورث، ومور، وتيشكوت. وعلى الرغم من أن المذهب الأفلاطونى فى كمبردج مارس تأثيراً ما، فإنه انحاز بوضوح عما كان يُنظر إليه بوجه عام على أنه التطور الأساسى فى الفلسفة البريطانية فى تلك الفترة، أعنى المذهب التجريبى.

٤ – وقد انتقد «ريتشارد كمبرلند» (١٦٣٢ ـ ١٧١٨)، الذى مات أسقفًا لبتربورج، نظرية الأفكار الفطرية والمبادئ الفطرية. ففى مقدمة كتابه «عن قوانين الطبيعة» (١٦٧٢) يبين أنه طريق مختصر ليس له ما يبرره لو أن المرء الذى يدافع عن النظام الأخلاقى سلَّم ببساطة بأفكار فطرية. ويقول إن بناء الدين الطبيعى والأخلاق يقوم على افتراض رفضه آراء أكثرية الفلاسفة وعلى افتراض لا يمكن البرهنة عليه هو إجراء غير حكيم.

لكن على الرغم من أن «كمبرلند» رفض افتراض أفلاطونيي كمبردج الخاص بالأفكار الفطرية، فإنه اتفق مع كدورث فى تحمسه لرفض فلسفة هوبز. إن قوانين الطبيعة، بالنسبة له «قضايا ذات حقيقة ثابتة لا تتغير»، توجه أفعالنا الإرادية الخاصة باختيار الخير والشر، وتفرض إلزامًا على أفعال خارجية حتى بدون قوانين مدنية، ولا تضع أى اعتبار لتلك العهود التى تتكون منها الحكومة المدنية[٣٢]. ومن ثم لا يعتمد القانون الأخلاقى على القانون المدنى أو على إرادة صاحب السيادة. ولكلمة «الخير» معنى موضوعي يدل على ما يحافظ على ملكات شيء أو عدة أشياء ويطورها ويكملها. غير أن المسألة التي يؤكدها «كمبرلند» بصفة خاصة هى أن خير الفرد لا يمكن أن ينفصل عن خير الآخرين. لأن الإنسان ليس – كما صوره هوبز، ذرة بشرية، ليس أنانيًا تمامًا ولا يرجى منه: إنه كائن اجتماعي، ولديه ميول غيرية وأريحية، بالإضافة إلى الميول الأنانية. وبالتالى ليس ثمة تناقض بين تحقيق المرء لخيره الخاص وتحقيق الخير العام. إن الخير العام يضم داخله، بالفعل خير الفرد. وينجم عن ذلك، بالتالى، أن «الخير العام هو القانون الأسمى»[٣٣]. وتفرض قوانين الطبيعة تلك الأفعال التى تحقق الخير العام، والذى يمكن عن طريقه فقط بلوغ السعادة الكلية لأشخاص معينين[٣٤].

ولم يضع «كمبرلند» أفكاره بأى طريقة دقيقة، لكن لأنه وضع تحقيق الخير العام بوصفه القانون الأسمى، الذى يحدد كل القواعد الأخلاقية الأخرى، فإنه يُسمى «المبشر بالمذهب النفعى». ومع ذلك، لابد أن نلاحظ أن تحقيق الخير العام لا يتضمن عنده تحقيق الأريحية وحب الآخرين فقط، بل يتضمن حب الله أيضًا. لأن كمال ملكاتنا، حتى إذا لم يعرِّف كمبرلند «الكمال»، يتضمن بالتأكيد عنده الاستحسان الواعى

والتعبير عن علاقتنا بالله. وعلاوة على ذلك، فإن قانون الأريحية ذاته هو نفسه تعبير عن الإرادة الإلهية ويزودنا بجزاءات، حتى على الرغم من أن الحب المنزه لله والإنسان يزودنا بدافع أعلى لطاعة القانون أكثر من أن يزود به اعتبارا لجزاءات تحترم الذات.

وبالنظر إلى التأكيد الذى ينصب عادة، وبصورة صحيحة، على تطور المذهب التجريبى فى الفلسفة البريطانية، يجب ألا ننسى تماماً وجود رجال مثل أفلاطونيي كمبردج وريتشارد كمبرلند، لأنهم يمثلون ما سماه بروفسور «ج. هـ. ميورهيد» J. H. Muirhead «التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الأنجلو - ساكسونية». وإذا أردنا أن نستخدم مصطلح «المثالية» بالمعنى الواسع جداً الذى اعتاد فيه الماركسيون أن يستخدموا الكلمة، فإننا نستطيع أن نتحدث عن أفلاطونيي كمبردج وأشباههم من المفكرين بوصفهم ممثلين لمرحلة من مراحل التراث المثالى فى الفلسفة البريطانية، التراث الذى وجد تعبيراً بارزاً (مرتبطا بالمذهب التجريبى) فى كتابات باركلى، وازدهر فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر فى الحقبتين الأوليين من القرن العشرين. ويُعتقد، غالباً، أن الفلسفة فى القارة البريطانية تجريبية أصلاً وبصورة دائمة وطبيعية فى طابعها. وبالتالى لابد من التأكيد على وجود تراث آخر إذا كان علينا أن نكوِّن وجهة نظر متوازنة عن تطور الفكر البريطانى.

الهوامش

(١) لقد ناقشنا فلسفة فرنسيس بيكون في الفصل التاسع عشر من المجلد الثالث من هذا الكتاب «تاريخ الفلسفة». (المؤلف)

(٢) The Platonic Renaissance in England, Trans. by James P. Pettegrore. (Edinburgh Nelson, 1933).

(٣) The True Intellectual system of the Universe, 1, 5, 1, edit Harrison, 1854, Vol. 11, p. 515.

وقد أُخذت جميع الاقتباسات من هذا العمل الكتاب عن كدورث من طبعة هارسون. (المؤلف)

(٤) The True Intellectual system of the Universe, 1, 5, 1, II, PP. 537 - 8.

(٥) القنطورس حيوان خرافي في الأساطير اليونانية نصفه الأعلى رجل والنصف الأسفل حصان. راجع كتابنا «معجم ديانات العالم» مكتبة مدبولي عام ١٩٦٦ المجلد الأول. (المراجع)

(٦) Ibid.

(٧) Ibid, p 509.

(٨) Ibid, III, PP. 49 - 50.

(٩) Ibid, p 54.

(١٠) The True Intellectual system of the Universe, 3, 37, 1, P. 217.

(١١) Ibid, 5, 1, 11, P. 616.

(١٢) Ibid, 4, 5, 111, P. 441.

(١٣) The True Intellectual system of the Universe, 4, 5, 111, p. 440.

(١٤) Ibid.

(١٥) Eurers de Descartes, A. T., V, pp. 249 F.

(١٦) The True Intellectual system of the Universe, 4, 5, 111, p. 438.

(١٧) Ibid.

(١٨) هذه الرسالة متضمنة في المجلد الثالث من طبعة Harrison لكتاب:

The True Intellectual system of the Universe. and references ar given according to pagination in this edition.

4, 1, 7, 111, p.582. (١٩)

Ibid, 4, 2, 2, 111, P. 587. (٢٠)

Ibid, 4, 3, 1, 111, PP. 601 - 2. (٢١)

The True Intellectual system of the Universe, 4, 5, 9, 111, p. 637. (٢٢)

Ibid. (٢٣)

Ibid, 4, 5, 12, III, PP. 638 - 9. (٢٤)

Ibid, 4, 6, 2, III, P. 639. (٢٥)

Ibid, 5, 1, II, P. 533. (٢٦)

Selected sermons, 1773, PP. 6 - 7 . (٢٧)

1, 4, 2 (٢٨)

Ibid. (٢٩)

Ibid. (٣٠)

Ibid, 1, 4, 4. (٣١)

De Legibus naturae,1. (٣٢)

Ibid. (٣٣)

Ibid, 5. (٣٤)

الفصل الرابع

لوك (١)

حياته وكتاباته - اعتدال لوك والحس المشترك - هدف كتاب «المقال» - الهجوم على الأفكار الفطرية - المبدأ التجريبي

١ – ولد جون لوك في مدينة «رنجتون»، بالقرب من «برستول»، في عام ١٦٣٢ . كان والده محاميًا ريفيًا، وتعلم في المنزل حتى ذهب إلى مدرسة «وستمنستر» عام ١٦٤٦، التي ظل فيها حتى عام ١٦٥٢ . والتحق في هذا العام بجامعة «أكسفورد» كأصغر طالب في كلية «كنيسة المسيح». وبعد أن حصل على درجتي الليسانس والماجستير في الوقت المناسب، تمَّ اختياره عام ١٦٥٩ باحثًا بالدراسات العليا في كلية «كنيسة المسيح». عمل محاضراً في نفس العام في اللغة اليونانية، وعُين بعد ذلك قارئًا في علم البيان والنقد للفلسفة الأخلاقية.

عندما بدأ لوك دراسة الفلسفة في «أكسفورد»، وجد هناك صورة رديئة بل وجامدة من الاسكولائية كان ينظر إليها بكراهية شديدة، ويعتبرها «مربكة ومحيرة» بما لها من مصطلحات غامضة ومسائل لا طائل وراءها. ولا شك أنه تأثر بها أكثر مما يعي، شأنه في ذلك شأن بعض فلاسفة عصر النهضة الآخرين وبعض الفلاسفة المحدثين الذين ثاروا ضد الاسكولائية الأرسطية، غير أن قراءته الخاصة لديكارت أثارت لديه الاهتمام بالفلسفة أكثر مما تعلّمه حينذاك بالجامعة في أكسفورد. ولا يعني ذلك أن لوك كان ديكارتيًا باستمرار. لكنه تأثر بديكارت في مسائل معينة، وعلى أية حال لقد أظهرت له كتابات ديكارت أن التفكير الواضح والمنظم ممكن داخل مجال الفلسفة كما هو ممكن خارجها.

لم تكن دراسات لوك في جامعة «أكسفورد» مقتصرة على الفلسفة. فقد اهتم، بوصفه صديقًا لسير «روبرت بويل» وحلقته، بالكيمياء والفيزياء، كما واصل أيضًا دراسات في الطب، على الرغم من أنه لم يمض وقت طويل (١٦٧٤) حتى حصل على درجته في الطب، كما حصل على رخصة لممارسته. ومع ذلك لم يمارس الطب كمهنة منتظمة، ولم يواصل حياته الأكاديمية في أكسفورد. فبدلاً من ذلك، انشغل، قليلاً، بمسائل عامة.

وترك لوك إنجلترا في عام ١٦٦٥ سكرتيراً لبعثة دبلوماسية، كان يرأسها «سيرولترفان»، إلى أمير «براندبرج». وبعد عامين، بعد عودته إلى انجلترا، التحق بخدمة اللورد آشلي، الذي أصبح فيما بعد الإيرل الأول لشافتسبري، وعمل لوك مستشارًا طبيًا لمولاه ومربيًا لابنه. ومن الواضح أن شافتسبري كان يقدر قدرات لوك تقديراً عاليًا لأنه عندما أصبح وزيراً للعدل عام ١٦٧٢، قام بتعيين صديقه في وظيفة سكرتير لإعطاء المعاشات الكنسية. وفي عام ١٦٧٣، أصبح لوك سكرتيراً لمجلس التجارة والزراعة، بيد أن حظوظ شافتسبري السياسية قد خابت وفشلت، وعاد لوك إلى أكسفورد، حيث حصل على منحته الدراسية في كلية «كنيسة المسيح». غير أن صحته السيئة أجبرته على الذهاب إلى فرنسا عام ١٦٧٥، وظل هناك حتى عام ١٦٨٠. وقابل ديكارتيين وخصوصاً للديكارتيين إبان هذه الفترة، وتأثر بفكر جاسّندي.

وعندما رجع لوك إلى إنجلترا عاود مرة أخرى خدمة شافتسبري. غير أن شافتسبري انشغل في مؤامرة ضد الملك جيمس الثاني، ثم دوق يورك، واضطر أخيراً إلى اللجوء إلى هولندا، حيث مات هناك في يناير عام ١٦٨٣ . ولأن لوك اعتقد أن أمنه مهدد بالخطر أيضًا، فقد فرَّ إلى هولندا في خريف العام نفسه. ومات شارل الثاني في عام ١٦٨٥، ووضع اسم لوك على قائمة الأشخاص الذين طلبتهم الحكومة الجديدة بسبب اشتراكهم في تمرد «مونموث» **Monmouth**[1]. ولذلك عاش تحت اسم متنكر، ولم يعد إلى انجلترا حتى حُذف اسمه من قائمة الأشخاص المطلوبين من الحكومة. ومع ذلك كانت الخطط، كما كان يعي لوك، جارية لتولي «وليم أوف أورانج» عرش انجلترا، وعاد لوك إلى وطنه بعد ثورة ١٦٨٨ بفترة وجيزة، واستقر الهولندى في لندن بأمان. واعتذر لوك عن الوظيفة المقدمة إليه وهي مبعوث إلى أمير «براندبنرج»

غير أنه احتفظ بوظيفة أقل شأنًا في لندن حتى عاد إلى «أوتس» في مقاطعة «أكسس»، حيث عاش ضيفًا على أسرة «ما شام»، على الرغم من أن واجباته كمفوض للتجارة اضطرته إلى أن يقضي جزءًا من العام في العاصمة. مات جـون لوك في أكتـوبر عام ١٧٠٤، عندما كانت السيدة ماشام تقرأ له المزامير. وبالمناسبة كانت هذه السيدة ابنة «رالف كدورث»، أحد فلاسفة أفلاطونيي كمبردج، تعرف عليها لوك وتعاطف مع بعض آرائها.

وعمل لوك الأساسي هو كتاب «مقال عن الفهم البشري»[٢]. وفي عام ١٦٧١ انشغل لوك بمناقشة فلسفية مع خمسة أو ستة أصدقاء عندما بدا له أنهم لا يستطيعون التقدم في النقاش حتى يفحصوا قدرات الذهن ويروا «ما هي موضوعات فهمنا التي تكون، أو لا تكون، مناسبة للدراسة»[٣]. وأعدَّ لوك بحثًا في الموضوع، وكوَّن ذلك نواة المسودتين الأوليين لكتابه «المقال..» وواصل العمل في البحث أثناء السنوات التالية، ونُشرت الطبعة الأولى عام ١٦٩٠ (سبق هذه الطبعة عام ١٦٨٨ تلخيصًا بالفرنسية في فهرس كلار العام). وتمَّ نشر ثلاث طبعات أخرى أثناء حياة لوك.

وفي عام ١٦٩٠ ظهر أيضًا كتاب لوك «بحثان في الحكومة المدنية». هاجم في البحث الأول نظرية الحق الإلهي للملوك كما عرضها «سير روبرت فيلمر»، بينما طوَّر في البحث الثاني نظريته السياسية الخاصة. وكان دافع لوك في الكتابة كما يرى في مقدمته لكتابه «بحثان..» أن يبرر ثورة ١٦٨٨، وأن يثبت حق «وليم أوف أورانج» في اعتلاء عرش انجلترا. لكنه لا يقصد أنه وضع مبادئه السياسية باستعجال على أمل أن يحقق هذا الغرض العملي. وفضلاً عن ذلك، يبقى تعبيره عن نظريته السياسية واحداً من الوثائق الأكثر أهمية في تاريخ الفكر الليبرالي، تمامًا كما يبقى كتابه «مقال..» واحداً من الوثائق الأكثر أهمية في تاريخ المذهب التجريبي.

ونشر لوك في عام ١٦٩٣ كتاب «بعض الأفكار في التربية»، ونشر في عام ١٦٩٥ كتاب «معقولية المسيحية». ونشر في عام ١٦٨٩ كتاب «خطاب في التسامح» باللغة اللاتينية وقد نشره غُفلاً، وأعقب هذا الكتاب، في عامي ١٦٩٠ و ١٦٩٢، خطابان آخران في نفس الموضوع. وظهر خطاب رابع لم يكتمل بعد وفاته عام ١٧٠٦، في وقت واحد مع مقاله عن المعجزات، وفحصه لرأي مالبرانش عن رؤية كل الأشياء في الله،

والعمل الذى لم يكتمل عن عمل الفهم، وذكريات شافتسبرى، وبعض الخطابات. وتم نشر مواد أخرى فيما بعد.

٢ – لقد كان لوك، كما هو واضح من كتاباته، رجلاً متسامحًا للغاية. لقد كان فيلسوفًا تجريبيًا بمعنى أنه يعتقد أن الإدراك الحسى والتأمل يزودانا بكل مادة معرفتنا. لكنه لم يكن فيلسوفًا تجريبيًا، بمعنى أنه يعتقد أننا لا نعرف سوى تمثلات تجريبية فقط. لقد كان ميتافيزيقياً فى أسلوبه الخاص. وهو فيلسوف عقلى بمعنى أنه يؤمن بوضع كل الآراء والمعتقدات أمام محكمة العقل وكره استبدال تعبيرات العاطفة والشعور بأحكام تقوم على العقل. بيد أنه لم يكن فيلسوفًا عقلياً بمعنى الفيلسوف الذى ينكر الحقيقة الروحية أو النظام الذى يفوق الطبيعة أو إمكان التجلى الإلهى لحقائق تفوق العقل، مع أنها لا تناقض العقل، بمعنى أنه لا يمكن اكتشافها عن طريق العقل فقط، ولا يمكن البرهنة عليها تمامًا عند اكتشافها. لقد كره مذهب السلطة، سواء فى الميدان العقلى أو السياسى. وكان واحداً من الرموز الشارحة لمبدأ التسامح. لكنه لم يكن نصيراً للكية؛ وكانت هناك حدود للمدى الذى يرغب فيه تطبيق مبدأ التسامح. لقد كان إنسانًا متدينًا، بيد أنه لم يتعاطف مع التعصب فى مجال الدين، أو مع الحماس المفرط. ولا يجد المرء فيه المغالاة البارزة، أو لمحات العبقرى، بل يجد فيه غياب ألوان الإفراط والمغالاة، وحضور الحس المشترك.

لقد اعترض واحد أو اثنان من الشراح على مغالاة لوك فى التأكيد على «الحس المشترك». صحيح أن نظريته عن الحامل الخفى فى الأشياء المادية، على سبيل المثال، ليست نظرة الحس المشترك، إذا كان المرء يعنى وجهة نظر يتمسك بها إنسان ساذج لا يعرف شيئًا عن الفلسفة. لكن عندما يتحدث المرء عن الحس المشترك عند لوك، فإنه لا يعنى أنه يتضمن أن فلسفته لا تعدو أكثر من تعبير عن الآراء التى يتمسك بها الإنسان العادى بصورة تلقائية. إنه يعنى بالأحرى أنه سعى إلى أن يتأمل فى التجربة المشتركة ويحللها؛ يعنى أنه لم يسع إلى الأصالة عن طريق إيجاد نظريات رائعة للغاية وتفسيرات للواقع أحادية الجانب، وأن النظريات التى أوجدها تستلزم – فى رأيه – التأمل العقلى فى تجربة مشتركة. إنه يبدو مُملاً وغير مثير لا محالة بالنسبة لأولئك الذين يتوقعون من فيلسوف مفارقات مزعجة و«اكتشافات» جديدة. لكنه يعطى

باستمرار انطباعًا هو أنه مفكر أمين. فعندما يقرأه المرء، لا يكون مضطراً إلى أن يسأل نفسه باستمرار عما إذا كان يمكنه أن يصدق ما يقوله.

يستخدم لوك اللغة الإنجليزية العادية فى كتاباته ، سوى مصطلحات فنية قليلة؛ ويسهل إلى هذا الحد متابعته. لكن فيما يتعلق بكتابه «مقال..»، لا تُستخدم المصطلحات باستمرار بنفس المعنى، وإلى هذا الحد يصعب متابعته. ففى «رسالته إلى القارئ» يعترف بصراحة بحقيقة مؤداها أنه «كتب كتابه «مقال..» فى أجزاء غير متماسكة، واستأنف كتابته مرة أخرى بعد فترات طويلة من تركه، عندما سنحت له حالته النفسية أو الفرص». ويخدم ذلك فى تفسير النقائص والعيوب الموجودة فى الترتيب وبعض التكرار الممل؛ «لقد كانت الطريقة التى كُتب بها، عن طريق خطفات، وفترات طويلة من الانقطاع، خليقة بأن تسبب بعض التكرار». ولقد قدَّم لوك نفسه سبب ترك النتائج على ما هى عليه. «لكنى – إقراراً للحق – كسول، أو مشغول جداً حتى إننى لم أستطع أن أختصره». ومع ذلك، فربما وضَّح بصورة مفيدة بعض صنوف عدم الاتساق الأساسية، وركز بصورة أكثر تحديداً على معنى مصطلحات معينة. فهو يتحدث فى بعض الأحيان – مثلاً – كما لو كان ما نعرفه هو أفكارنا والعلاقات بين الأفكار، ويعرف الفكرة – بالفعل – بأنها موضوع الفهم عندما يفكر شخص ما. لكنه يعنى، فى أحيان أخرى أننا نعرف – على الأقل – بعض الأشياء بصورة مباشرة. وبمعنى آخر، يعنى أحيانًا وجهة نظر من المعرفة هى وجهة النظر التمثيلية representationist، بينما يعنى العكس فى بعض الأحيان الأخرى. وتوجد أيضاً خيوط أو ميول مختلفة من التفكير فيما كان مضطراً إلى أن يقوله عن أفكار كلية. فهو يتحدث أحيانًا بطريقة اسمية، غير أنه فى أحيان أخرى يلوح بما يسميه الاسكولائيون «المذهب الواقعى المعتدل». ونتيجة كل ذلك هى أن هناك قدراً معنيًا من الغموض واللبس فى بساطة كتابة لوك ووضوحها التى تبدو لأول وهلة. وليس معنى ذلك أن لوك لم يستطع أن يوضح ألوان التفكير الغامضة تلك: فقد قام بتقديم التفسير الصحيح بدون شك؛ أعنى أنه إما كان كسولاً للغاية أو مشغولاً حتى إنه لم يستطع أن يوضح ألوان التفكير الغامضة.

٣ - لقد رأينا أن لوك تعهد بأن يؤسس بحثًا يخص المعرفة البشرية. وقد قام فلاسفة آخرون قبله - بالطبع - بالتفكير فى المعرفة البشرية والكتابة عنها. ففى العالم اليونانى، قام كل من أفلاطون وأرسطو بذلك، كما قام الشكاك أيضًا بذلك من وجهة نظر مختلفة جداً. وقام القديس أوغسطين بالتفكير فى هذا الموضوع، وفكر فلاسفة العصور الوسطى كلهم فيه من جهة أو أخرى. وفى فلسفة عصر ما بعد النهضة عالج ديكارت مشكلة اليقين، وفى انجلترا كتب كل من فرنسيس بيكون وهوبز عن المعرفة البشرية. بيد أن لوك كان أول فيلسوف - بالفعل - يخصص عمله الأساسى لبحث فى الفهم البشرى، ومجاله، وحدوده. ونستطيع أن نقول إن المكان البارز الذى شغلته نظرية المعرفة فى الفلسفة الحديثة يرجع إلى حد كبير إلى لوك حتى على الرغم من تأثير كانط الذى أدى فيما بعد إلى هذا الفرع من البحث الفلسفى مغتصباً كل مقاصد المجال الكلى للفلسفة وأغراضها، أعنى بين هؤلاء المفكرين الذين ناصروا بصورة كبيرة أو قليلة موقف كانط نفسه. وبالتالى فإن الحقيقة المحضة هى أن لوك خصص رسالة واسعة المدى لبحث فى الفهم البشرى، وبيان أن المعرفة لها أهمية خاصة فى ذاتها.

لقد ذكرنا من قبل أن لوك يقول فى «رسالة إلى القارئ»، التى افتتح بها كتابه «مقال..» إنه يرى أنه من الضرورى أن نبحث، فى أى الموضوعات التى تناسب أفهامنا لكى نعالجها، والموضوعات التى لا تناسب أفهامنا لكى نعالجها. والقول بأنه سأل هذا السؤال، هو قول مفهوم، لأنه اعتقد أن الناس قلما يبددون طاقاتهم فى مشكلات لا يستطيع الذهن البشرى أن يحلها. كما أنه رأى أن هذا الإجراء فرصة للشك فى مشكلات أخرى. فإذا حصرنا انتباهنا فى مسائل تندرج فى مجال الذهن البشرى، فإننا نحرز تقدماً فى المعرفة، ونعطى فرصة أقل للشك. لكن على الرغم من أنه مفهوم أنه سأل السؤال، فإن صياغته، كما هى مقدمة من قبل، لا يحالفها الحظ. لأنه ربما نتساءل: كيف نستطيع أن نميّز بين الموضوعات التى يكون فى مقدور الذهن أن يعالجها وتلك التى لا يكون فى مقدوره أن يعالجها دون تجاوز مجال الذهن؟ أو نستطيع أن نعبر عن الاعتراض على هذا النحو: إذا ذكرنا أى موضوع يستطيع الذهن البشرى أن يعالجه، أفلا نقرر بوضوح أن الذهن يستطيع أن يقول شيئًا ما عنه، و«يعالجه»، بالتالى، إلى حد ما؟

وفضلاً عن ذلك، يعرِّف لوك الفكرة بأنها «ما تعنيه من كلمة وهم، وتصور، ونوع، أو ما يعرض للذهن أثناء عملية التفكير»[٤]. ويخبرنا هنا أن موضوعات الذهن هى أفكار. ويبدو أن الذهن ملائم لمعالجة كل أفكاره. ولا نستطيع أن نقول ما عساها أن تكون الموضوعات التى لا يكون الذهن مناسبًا لمعالجتها. لأننا إذا استطعنا أن نقول ذلك، ستكون لدينا أفكار عن هذه الموضوعات. ونستطيع، فى هذه الحالة، أن نعالجها، لأن الفكرة تُعرَّف بأنها ما يعرض للذهن أثناء عملية التفكير.

ويقول لوك فى مقدمة كتابه «مقال..» إن هدفه هو «البحث فى أصل المعرفة البشرية، ويقينها، ومداها؛ والبحث أيضًا فى أسس الاعتقاد ودرجاته، والرأى، والإجماع»[٥]. ولذلك لا يميز بوضوح بين السؤال السيكولوجى الذى يخص أصل أفكارنا والأسئلة الأبستمولوجية مثل طبيعة المعرفة اليقينية، والأسس الكافية «للرأى». غير أنه يصعب توقع ذلك باستمرار. وقبل أن يتحدث عن المنهج الذى يفترض استخدامه، يلاحظ أنه من الأهمية أنه عندما «نبحث عن الحدود بين الرأى والمعرفة، ونفحص بأى المعايير، التى لا يكون لدينا عنها، فى أشياء، معرفة يقينية، لابد أن ننظم إجماعنا، ونكون معتدلين فى عقائدنا»[٦]. إن لدينا هنا برنامجًا ابستمولوجيًا كبيراً أو قليلاً. لكن المسألة الأولى من منهج البحث الذى يقدمه لوك هى ضرورة البحث «فى أصل تلك الأفكار، والتصورات، أو ما شئت أن تسميها، التى يلاحظها شخص ما، ويكون واعيًا بأنه يمتلكها فى ذهنه، والطرق التى يتم بواسطتها تزويد الفهم»[٧]. وهنا يكون لدينا بحث سيكولوجى.

ويغطى هذا البحث فى أفكارنا الكتاب الأول والثانى من كتاب «مقال فى الفهم البشرى». فى الكتاب الأول يقدم لوك أدلة ضد نظرية الأفكار الفطرية، بينما يقدم فى الكتاب الثانى نظرياته الخاصة عن: أفكارنا، وأصلها، وطبيعتها. لكن – كما قد يتوقع المرء عندما يعرِّف لوك الفكرة بأنها أيما كان موضوع الفهم عندما يفكر شخص ما – مناقشة الأفكار هى أحيانًا مناقشة أفكارنا عن الأشياء، وهى أحيانًا مناقشة الأشياء التى يكون لدينا عنها أفكار.

ويعالج الكتاب الثالث الكلمات. وهو مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالكتاب السابق، لأن «الكلمات فى دلالتها الأساسية أو المباشرة ليست شيئًا سوى الأفكار فى ذهن الشخص الذى يستخدمها»[٨]. إن الأفكار تمثل أشياء، وتمثل الكلمات أفكاراً.

والمسألة الثانية والثالثة في منهج لوك هي «بيان المعرفة التي يمتلكها الفهم عن طريق تلك الأفكار؛ ويقينها، ومداها» والبحث «في طبيعة الاعتقاد أو الرأى وأسسه»[٩]. وقد عالج لوك هذين الموضوعين: المعرفة والرأى، في الكتاب الرابع.

٤ – يتخلص لوك في البداية من نظرية الأفكار الفطرية، بغية أن يطهر الأرض استعداداً لإرساء الأسس التجريبية للمعرفة. وهو يعنى بهذه النظرية المذهب الذى يرى أن «هناك مبادئ فطرية معينة؛ أى بعض الأفكار الأولية، التى توجد فى الفهم، كما لو كانت مطبوعة على ذهن الإنسان، تلقتها النفس منذ وجودها القديم، وجاءت بها إلى العالم[١٠].

بعض هذه المبادئ نظرى. ويقدم لوك أمثلة عليها قائلاً: «ما هو هو باستمرار، ومن المستحيل بالنسبة لنفس الشيء أن يكون ولا يكون». وبعض هذه المبادئ عملى، أعنى مبادئ أخلاقية عامة. ويذكر لوك بوضوح نظرية «لورد أوف تشيربرى» عن «الأفكار العامة» أثناء مناقشته لنظرية الأفكار الفطرية[١١]. بيد أنه يقول إنه رجع إلى كتابه «عن الحقيقة» عندما كتب ذلك (أى الجزء السابق من المناقشة). ولذلك لم يشرع في الهجوم على «لورد هيربرت» بصفة خاصة، ولم يخبرنا عن الفيلسوف أو الفلاسفة الذين كانوا في ذهنه عندما شرع في الهجوم على نظرية الأفكار الفطرية. وربما تفترض ملاحظاته عن هذه النظرية أنها «رأى راسخ عند بعض الأشخاص»، وعن «عدم وجود شيء مُسلّم به بصورة عامة»، نقول ربما تفترض ملاحظاته أنه كان – ببساطة – يكتب ضد النظرية بوجه عام، دون أن يقصد توجيه نقده ضد أى فرد معين ديكارت – مثلاً – أو ضد مجموعة معينة، مثل أفلاطونيى كمبردج. إنه يجمل في أسلوب شامل كل معتنقى النظرية.

والحجة الأساسية، عند لوك، التى تذكر عادة لصالح النظرية هى الإجماع العام. فلأن كل الناس يتفقون على صحة مبادئ معينة نظرية وعملية، فلابد، كما يرى أنصار هذه النظرية، أن تكون هذه المبادئ مطبوعة أصلاً في أذهان الناس، وجاءوا بها إلى العالم «بصورة ضرورية وفعلية عندما يستخدمون أيًا من ملكاتهم الطبيعية»[١٢].

وضد هذه النظرية يرى لوك، فى المقام الأول، أنه حتى لو صحّ أن كل الناس يتفقون على مبادئ معينة، فإن ذلك لا يبرهن على أن هذه المبادئ فطرية، شريطة أنه

يمكن تقديم تفسير آخر لهذا الاتفاق العام. وبمعنى آخر إذا كان اتفاق كل الجنس البشري على صدق هذه المبادئ يمكن تفسيره دون إدخال افتراض أفكار فطرية، فإن الافتراض يكون زائداً على الحاجة ولا داعي له، ولابد من تطبيق مبدأ الاقتصاد. لقد كان لوك مقتنعًا – بالتأكيد – بأنه يمكن تفسير أصل كل أفكارنا بسهولة دون التسليم بأفكار فطرية. ولهذا السبب وحده كان على استعداد لأن يستبعد النظرية.

ويرى لوك – من ناحية ثانية – أن الحجة التي تُقدم لصالح نظرية الأفكار الفطرية ليس لها قيمة. لأنه ليس هناك إجماع عام على صدق أي مبدأ. إذ أن للأطفال والبلهاء عقولاً، لكن ليست لديهم معرفة بالمبدأ الذي يقول: من المستحيل بالنسبة لنفس الشيء أن يكون ولا يكون. ومع ذلك إذا كان هذا المبدأ فطريًا بالفعل، فلابد أن يكون معروفًا. «فلا يمكن أن نقول عن قضية إنها موجودة في الذهن، لم نعرفها بعد على الإطلاق؛ أو لم نعها بعد على الإطلاق»[١٣]. وفضلاً عن ذلك «فإن عدداً كبيراً من الجهلة، والهمج، يقضون سنوات كثيرة، حتى سنوات من عمرهم العقلي، دون أن يفكروا في هذه القضية والقضايا العامة التي تشبهها»[١٤]. ونادراً ما تُذكر المبادئ العامة من النمط النظري في أكواخ الهنود، ولا توجد في أذهان الأطفال، ولا يوجد أي انطباع منها في أذهان السذج»[١٥]. أما بالنسبة للمبادئ العملية أو الأخلاقية، «فيصعب أن نقدم مثالاً لأي قاعدة أخلاقية واحدة، يمكن أن تزعم أنها عامة وتجد إجماعًا مثل قولنا «ما هو هو»، أو تكون واضحة الصدق مثل قولنا «من المستحيل بالنسبة لنفس الشيء أن يكون ولا يكون»[١٦]. فأين القاعدة الأخلاقية التي يُجمع عليها كل الناس؟ إن مبادئ العدالة العامة ومبادئ العقود الظاهرة للعيان تبدو المبادئ الأكثر قبولاً عند الجميع. لكن من الصعب أن نعتقد أن أولئك الذين يتعدون باستمرار على هذه القواعد قد تلقوها عند الميلاد بوصفها مبادئ فطرية. وقد يحتج البعض بالقول بأن هؤلاء الناس يقبلون في أذهانهم قواعد يناقضونها عندما يمارسونها. لكني «اعتقد باستمرار أن أفعال الناس هي أفضل مفسر لأفكارهم»[١٧] «ومن الغريب جداً وغير المعقول أن نفترض مبادئ عملية فطرية، لا تنتهي إلا في التأمل»[١٨]. إن لدينا – بالفعل – ميولاً طبيعية، بيد أنها ليست نفس الشيء مثل المبادئ الفطرية. وإذا كانت المبادئ الأخلاقية فطرية بالفعل، فإننا لا نجد تلك الاختلافات في الرؤية الأخلاقية والممارسة في مجتمعات مختلفة وفي حقب مختلفة نجدها بالفعل.

وقد يعترض البعض بالقول بأن كل ذلك يفترض أن تلك المبادئ الفطرية، لابد أن نعيها منذ بداية الحياة، وأن هذا الافتراض لا مبرر له. لأنها قد تكون فطرية، ليس بمعنى أن الأطفال الصغار يعونها، ولكن بمعنى أن الناس يعونها عندما يستخدمون العقل. وقد تكون فطرية، ببساطة، بمعنى أنه إذا فهم شخص وعندما يفهم معنى المصطلحات التي لها صلة بهذا الموضوع، فإنه يرى بالضرورة صدق القضية التي نحن بصددها.

وإذا كان الوعي بصدق مبدأ ما عندما يصل المرء إلى مرحلة العقل يعني الوعي بصدقه عندما يصل إلى مرحلة معينة محددة، فإن لوك لا يعتقد أن هناك أي مبادئ يعيها شخص ما بالضرورة عندما يقضي زمنًا معينًا في هذا العالم. لقد اعتقد لوك، بالفعل، كما رأينا، أن هناك أناسًا لا يعون مبادئ عامة مجردة على الإطلاق. وبالنسبة لوجهة النظر التي ترى أن هذه المبادئ فطرية، وترى صدقها عندما نعرف معنى اللفظ، فإن لوك لا ينكر أن هناك مبادئ من هذا النوع، غير أنه يرفض التسليم بوجود أي سبب كاف لتسميتها مبادئ «فطرية». وإذا كان الإجماع المباشر على قضية ما عندما تفهم الألفاظ علامة أكيدة على أن القضية مبدأ فطري، فإن الناس «يجدون أنفسهم مملوئين بمبادئ فطرية بغزارة»[١٩]. سوف يكون هناك «عدد كبير من القضايا الفطرية»[٢٠]. وفضلاً عن ذلك، فإن الواقعة التي تذهب إلى أنه لابد من تعلّم معاني الألفاظ، وأنه يجب علينا أن نكتسب الأفكار التي لها صلة بهذه المعاني، لهي علامة أكيدة على أن القضايا التي نحن بصددها هي قضايا فطرية بالفعل.

وبالتالي، إذا أخذنا كلمة «فطري» لتعني فطريًا بصورة واضحة، فإن لوك يعترض على أن كل الدليل المتاح يبين عدم وجود مبادئ فطرية بصورة واضحة. ومع ذلك، لو أخذنا كلمة «فطري» لتعني فطريًا بصورة ضمنية أو إجمالية، فإن لوك يتساءل: ما الذي نعنيه بالفعل بتقرير أن هناك مبادئ فطرية بهذا المعنى؟. «فمن الصعب أن نتصور ما نعنيه بمبدأ ما مطبوع على الفهم بصورة ضمنية؛ إذا لم يكن الأمر كهذا وهو أن للذهن القدرة على فهم هذه القضايا وقبولها بصورة حاسمة»[٢١]. ولا ينكر أحد أن الذهن يستطيع أن يفهم القضايا الرياضية، مثلاً، ويقبلها بصورة حاسمة.

فلماذا – إذن – لا نصفها بأنها فطرية؟ وبإضافة هذه الصفة، لا يمكن أن نفسر شيئًا ولا يمكن أن نقول شيئًا آخر.

وبالنظر إلى الوقائع التي تذهب إلى أن نظرية الأفكار الفطرية ليست نظرية ذات أهمية بالنسبة للفكر المعاصر، وأن نظرية كانط عن القبلي قد قوضت، على أية حال، النظرية القديمة عن الأفكار الفطرية، فإنه يبدو أنني أعطيت حيزًا كبيرًا للغاية لمجمل معالجة لوك للموضوع. لكن مناقشته للنظرية تخدم على الأقل في توضيح موقفه من الحس المشترك، ولجوئه المستمر إلى دليل تجريبي متاح. وفضلاً عن ذلك، فإن هدف تاريخ الفلسفة ليس هو، ببساطة، ذكر نظريات لها أهميتها اليوم أيضًا. فلقد كانت نظرية الأفكار الفطرية مؤثرة في عصر لوك. وربما يحلق لوك في الخيال إلى حد ما، لأنه من الصعب أن نتصور أي شخص يعتقد أن الأطفال الصغار يعون بوضوح أي قضايا فطرية. غير أن لوك يهاجم أيضًا، كما رأينا، نظرية الأفكار الفطرية والمبادئ الضمنية والإجمالية؛ وقد تمسك أناس لهم أهمية ديكارت وليبنتس بالنظرية في هذه الصورة.

٥ – وإذا استبعدنا – بالتالي – فرض الأفكار الفطرية، فكيف يُزود الذهن بالأفكار؟ من أين تأتي كل مواد الذهن والمعرفة؟ وأجيب عن هذا السؤال بكلمة واحدة، فأقول: من التجربة، ففيها تؤسس كل معرفتنا، ومنها تستمد نفسها في نهاية الأمر[٢٢]. لكن ما الذي يعنيه لوك بالتجربة؟ إن نظريته تذهب إلى أن كل أفكارنا تستمد أصلاً من الإحساس أو من التأمل؛ ويكوّن الإحساس والتأمل التجربة. «إن حواسنا، المطلعة على موضوعات حسية معينة، تنقل إلى الذهن إدراكات الأشياء المتعددة والمتميزة، وفقًا للطرق التي تؤثر فيها تلك الموضوعات.. وعندما أقول إن الحواس تنقل إلى الذهن، فإنني أعني أنها تنقل من موضوعات خارجية ما ينتج تلك الإدراكات إلى الذهن[٢٣]. وذلك هو الإحساس. والمصدر الآخر للأفكار هو إدراك عمليات أذهاننا الخاصة، مثل: الإدراك، والتفكير، والشك، والاعتقاد، والإرادة. وهذا المصدر هو التأمل «فالأفكار التي يقدمها لا تكون كذلك إلا من حيث إن الذهن يحصل عليها عن طريق تأمل عملياته الخاصة داخل ذاته»[٢٤]. إن كل أفكارنا تأتي من أحد هذين المصدرين أو الآخر.

ولابد أن نلفت النظر، في معرض الكلام، إلى الاستخدام الغامض لمصطلح «الفكرة» الذى أشرنا إليه من قبل. إن لوك يتحدث باستمرار، على سبيل المثال، عن أفكارنا عن كيفيات حسية، فى حين أنه يتحدث أحيانًا عن الكيفيات الحسية بوصفها أفكارًا. وفضلاً عن ذلك فإنه لا يستخدم – كما سنرى فيما بعد، مصطلح «فكرة» للدلالة على معطيات الحس فقط، بل للدلالة أيضًا على تصورات وأفكار عامة. وعلى الرغم من أنه يمكن – بدون شك، بيان ما يرغب لوك في أن يقوله بالفعل فى مناسبة معينة، فإن هذا الاستخدام غير المتقن للفظ «الفكرة» نادراً ما يقدم سبب الوضوح.

وعلى أية حال إن لوك – مع ذلك – مقتنع بأن التجربة هى أساس كل الأفكار. فإذا لاحظنا الأطفال، فإننا نرى كيف تتكون أفكارهم، وتتطور، وتزيد فى العدد مع تجربتهم. وانتباه الموجودات البشرية موجه أساسًا إلى الخارج، ومن ثم يكون الإحساس هو المصدر الرئيسي للأفكار. «لأن الناس يشبون على انتباه مستمر بالإحساس الخارجي، ونادراً ما يتأملون بقدر كبير ما يمر داخلهم حتى يصلوا إلى سنوات أكثر نضجًا؛ بل إن بعضهم يتخوفون من ذلك تمامًا»[٢٥] لكن على الرغم من أن التأمل أو الاستبطان لا يتطور بوجه عام إلى نفس الحد مثل الإحساس، فإنه لا تكون لدينا أفكار عن أنشطة سيكولوجية مثل التفكير والإرادة إلا عن طريق تجربة فعلية لهذه الأنشطة. وإذا استخدمت الكلمات عندما لا يكون لدينا تجربة على الإطلاق بالأنشطة المناظرة، فإننا لا نعرف ماذا تعنى الكلمات. ومن ثم فإن نتيجة لوك هى أن كل «الأفكار الجليلة التي تحلق فوق السحب، وتصل إلى أعلى مثل السماء نفسها، قد انبعثت من هنا، ولها ركيزة وطيدة هنا: ففي النطاق العظيم الذى يحوم فيه العقل؛ في تلك التأملات البعيدة، لن يخطو قيد أنملة إلى أبعد من هذه الأفكار التي يقدمها له الحس أو التأمل لكي تكون موضع نظره وتأمله»[٢٦].

لقد كان مبدأ لوك العام – وهو أن كل أفكارنا تؤسس فى التجربة وتعتمد عليها – مبدأ أساسيًا في المذهب التجريبى البريطانى الكلاسيكى. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الواقعة التي تذهب إلى أن الفلاسفة العقليين مثل ديكارت وليبنتس قد آمنوا بالأفكار الفطرية، فإننا نستطيع أن نتحدث عن مبدأ لوك على أنه «المبدأ التجريبى». غير أن ذلك لن يؤخذ ليعنى أن لوك هو الذى اخترعه. ولنأخذ مثالاً واحداً وهو أن القديس

توما الأكويني أثبت في القرن الثالث عشر أن كل أفكارنا الطبيعية ومعرفتنا مؤسسة في التجربة، ولا وجود لأفكار فطرية. وعلاوة على ذلك، فقد سلَّم الأكويني بإدراك حسي واستبطان أو تأمل بوصفهما «منبعين» للأفكار – إذا استخدمنا طريقة لوك في الحديث – على الرغم من أنه أخضع التأمل للإدراك الحسي – بمعنى أن الانتباه يكون موجهًا في البداية إلى موضوعات مادية خارجية. ولا يطلق على الأكويني، بالطبع، اسم «فيلسوف تجريبي». ولم يكن لوك نفسه، من أجل هذا السبب، «فيلسوفًا تجريبيًا» خالصًا، إذا كنا نعني بالمذهب التجريبي الخالص فلسفة تستبعد الميتافيزيقا كلها. لكني لا أريد أن أعقد مقارنة بين الأكويني ولوك. فهدفي عندما ذكرت الأكويني هو – ببساطة – أن أبيّن أنه من الخطأ افتراض أن لوك ابتكر النظرية التي تقول : إن هناك أفكارًا تنشأ من التجربة، وأن نتحدث كما لو كان مذهب الأفكار الفطرية قد أحرز سيطرة لا تقبل الجدل في العصور الوسطى. وبغض النظر تمامًا عن فلاسفة تيار الفكر الأوكامي في القرن الرابع عشر، لم يؤمن فيلسوف من ميتافيزيقيي القرن الثالث عشر – مثل الأكويني الذي تمسك بشدة أكثر مما فعل فلاسفة مثل القديس بونافنيتر بالطريقة الأرسطية في التفكير – بفرض الأفكار الفطرية. لقد كان تأكيد لوك المبدأ التجريبي ذا أهمية تاريخية، غير أنه لم يكن ابتكارًا جديدًا بمعنى أن لا أحد قبله دافع عن شيء من هذا القبيل.

الهوامش

(١) مونموث Monmouth (جيمس سكوت) ١٦٤٩ ـ ١٦٨٥ الابن غير الشرعي للملك شارك الثاني والمطالب بعرش إنجلترا قام بتمرد ضد الحكومة قُضي عليه تمامًا وأعدم مونموث مع ٣٢٠ شخصًا من أعوانه. (المراجع)

(٢) Re Ferences to this work by Volume and page are to the edition by A. C. Franser.

(٣) Essay "Epistle to the Reader"

(٤) E. Introduction, 8, 1, P. 32.

(٥) Ibid, 2: P. 26.

(٦) E. Introduction, 3: 1, P. 27.

(٧) Ibid, 2, P. 28.

(٨) E. , 3, 2, 2: 11, P. 9.

(٩) E. Introduction, 3: 1, P. 28.

(١٠) E. Introduction 3:1, P. 27.

(١١) E. , 1, 2, 15, F: 1, P. 80.

(١٢) E. , 1, 1, 2: 1, P. 39.

(١٣) E. , 1, 1, 5: 1, P. 40.

(١٤) E. , 1, 1, 12: 1, P. 45.

(١٥) E. , 1, 1, 27: 1, P. 62.

(١٦) E. , 1, 2, 1: 1, P. 64.

(١٧) E. , 1, 2,3: 1, PP. 66 - 7.

(١٨) Ibid, P. 67.

(١٩) E. , 1, 1,18: 1, P. 51.

(٢٠) Ibid, P. 53.

(٢١) E. , 1, 1,22 :, 1, P. 56.

(٢٢) E. , 2, 1,2: 1, PP. 121 -2.

E. , 2, 1,3: 1, PP. 122 -3. (٢٣)

E. , 2, 1,4: 1, P. 124. (٢٤)

E. , 2, 1,8: 1, P. 127. (٢٥)

E. , 2, 1,24: 1, P. 142. (٢٦)

الفصل الخامس

لوك (٢)

الأفكار البسيطة والمركبة ـ الأعراض البسيطة – المكان – الامتداد الزمنى – اللانهاية – الأعراض المركبة – الصفات الأولية والثانوية – الجوهر – العلاقات – العليّة – الهوية بالنسبة للأجسام اللاعضوية والعضوية وبالنسبة للإنسان – اللغة – الأفكار الكلية – الماهيات الحقيقية والاسمية

١ – قد يوحي ما قلناه فى القسم الأخير من الفصل السابق عن أصل أفكارنا أن الذهن سلبى تمامًا من وجهة نظر لوك؛ أعنى أن الأفكار «تنتقل إلى الذهن»، وتستقر فيه، وأن الأذهان لا تلعب دوراً إيجابيًا فى تكوين الأفكار على الإطلاق. بيد أن ذلك سيكون تفسيراً خاطئًا لنظرية لوك، إذا أخذناه على أنه تفسير مقنع. لأن لوك قام بالتمييز بين أفكار بسيطة وأفكار مركبة. وعندما يستقبل الذهن الأفكار بصورة سلبية، فإنه يمارس نشاطًا إيجابيًا فى إنتاج الأفكار.

ومن الأمثلة التي يقدمها لوك للأفكار البسيطة: برودة قطعة من الثلج وصلابتها، ومنظر زهرة السوسن وبياضها، وطعم السكر. فكل من هذه «الأفكار» تأتى إلينا عن طريق حاسة واحدة فقط. ففكرة البياض لا تأتى إلينا إلا عن طريق حاسة البصر، بينما لا تأتي إلينا فكرة منظر وردة إلا عن طريق حاسة الشم. ولذلك يطلق عليها لوك اسم «أفكار حاسة واحدة». غير أن هناك أفكاراً أخرى نستقبلها عن طريق أكثر من حاسة واحدة، مثل: المكان أو الامتداد، والشكل، والسكون، والحركة؛ لأنها تكوِّن انطباعات على العين واللمس يمكن إدراكها، ويمكننا أن نستقبل فكرة الامتداد، والشكل، وحركة الأجسام وسكونها، ونقلها إلى أذهاننا، عن طريق البصر والشعور[1].

وهاتان الفئتان من الأفكار البسيطة هما أفكار آتية من الإحساس، لكن هناك الأفكار البسيطة عن التفكير أيضًا، والفكرتان الرئيسيتان هما فكرة «الإدراك أو التفكير، والمشيئة أو الرغبة»[٢]. وفضلاً عن ذلك، هناك أفكار بسيطة أخرى «تنتقل إلى الذهن عن طريق كل وسائل الإحساس والتفكير؛ مثل: اللذة أو السرور، والألم أو عدم الارتياح، والقوة، والوجود، والوحدة»[٣]. ومن ثم، تلازم اللذة أو الألم، السرور أو عدم الارتياح في الغالب كل أفكارنا – أفكار الإحساس والتأمل – في حين أن الوجود والوحدة هما فكرتان آخريان يوحي بهما كل موضوع من الخارج، وكل فكرة من الداخل للفهم»[٤]. ولذلك، نحصل على فكرة القوة أيضًا عن طريق ملاحظة الآثار التي يحدثها موضوع في موضوع آخر، وعن طريق ملاحظة قدرتنا الخاصة على تحريك أعضاء أجسامنا عندما نشاء.

إن لدينا، بالتالي، أربعة أنواع من الأفكار البسيطة. والخاصية المشتركة لكل هذه الأفكار هي أننا نستقبلها بصورة سلبية. «لأن موضوعات حواسنا – وكثيرا منها – تقحم أفكارها الخاصة على أذهاننا سواء شئنا أم أبينا؛ ولا تدعنا عمليات أذهاننا دون تصورات غامضة عنها على الأقل. فلا أحد يستطيع أن يتجاهل تمامًا ما يفعله عندما يفكر[٥]. وعلاوة على ذلك، عندما يكون لدى الذهن هذه الأفكار البسيطة، فإنه لا يستطيع أن يبدلها أو يحطمها أو يستبدلها بأفكار جديدة. «ليس في قدرة الفطنة الأكثر سموًا، أو الفهم الأكثر اتساعًا، أن يخترع عن طريق سرعة التفكير أو تنوعه، أو يكوِّن فكرة بسيطة واحدة جديدة في الذهن، لا تُقبل إلا بواسطة الطرق المذكورة آنفًا. ولا يمكن لأي قوة من قوى الفهم أن تحطم الأفكار التي تكون هناك[٦].

ويستطيع الذهن – من ناحية أخرى – أن يكوِّن أفكارًا مركبة بصورة إيجابية، مستخدمًا أفكارًا بسيطة كمواد له. إن الإنسان يستطيع أن يربط فكرتين بسيطتين أو أكثر في فكرة واحدة مركبة. فهو ليس مقيدًا بالملاحظة والاستبطان (التأمل)، لكنه يستطيع أن يربط، بصورة إرادية، معطيات الإحساس والتأمل لكي يكوِّن أفكارًا جديدة، يمكن النظر إلى كل فكرة منها على أنها شيء واحد وتأخذ اسمًا واحدًا. ومن أمثلتها: «الجمال، والاعتراف بالجميل، والإنسان، والجيش، والكون»[٧].

ولا يمثل تصور لوك العام صعوبة كبيرة. فنحن نربط، مثلاً، الأفكار البسيطة عن البياض، والحلاوة، والصلابة، لكن نكوِّن فكرة بسيطة عن طعم السكر. ولا شك أن التساؤل الذى يقول بأى معنى يمكن للأفكار البسيطة عند لوك أن تُسمى، بصورة ملائمة، «أفكارًا بسيطة»، هو محل للنزاع والجدل، تمامًا كما أن التساؤل الذى يقول بأى معنى يمكن أن توصف بأنها «أفكار» هو محل للجدل. ومع ذلك، فإن التصور العام واضح بدرجة كافية، طالما أننا لم ندقق النظر فيه بإمعان. غير أن لوك يُعقِّد المسائل عن طريق تقديم تصنيفين للأفكار المركبة. ففى المسودة الأصلية لكتابه «مقال..»، يقسم الأفكار المركبة إلى: أفكار عن الجواهر (فكرة الإنسان أو فكرة الوردة أو الذهب مثلاً)، وأفكار عن الجواهر الجمعية (فكرة الجيش)، وأفكار عن الأعراض أو التغيرات (فكرة الشكل، مثلاً، أو فكرة التفكير أو الجرى)، وأفكار عن العلاقات «النظر إلى فكرة واحدة بالنسبة إلى فكرة أخرى»[8]. ويظهر هذا التصنيف مرة أخرى فى كتابه «مقال..» المنشور، مختزلاً، من أجل الإيفاء بالغرض، إلى أجزاء ثلاثة وهى: أفكار عن الأعراض، وأفكار عن الجواهر، وأفكار عن العلاقات. وهو تصنيف من حيث الموضوعات. بيد أنه يدرج تصنيفًا ثلاثيا آخر فى كتابه المنشور «مقال..»، ويضعه فى المقام الأول. وهو تصنيف حسب أنشطة الذهن. فالذهن قد يربط أفكارًا بسيطة فى مركب واحد «وهكذا تتكون كل الأفكار المركبة»[9]، وهى ملاحظة قد تبدو من الوهلة الأولى أنها تحصر الأفكار المركبة فى أفكار من هذا النوع. ويستطيع الذهن، من جهة ثانية، أن يجمع بين فكرتين، سواء كانتا بسيطتين أو مركبتين، ويقارن بينهما دون أن يوحدهما فى فكرة واحدة. ويبلغ بالتالى أفكاره عن العلاقات. ويستطيع الذهن، من جهة ثالثة، أن يفصل أفكارًا «من كل الأفكار الأخرى التى تلازمها فى وجودها الحقيقى؛ ويُطلق على ذلك اسم «التجريد»: وهكذا تتكون كل أفكاره العامة»[10]. وبعد أن قدَّم لوك هذا التصنيف فى الطبعة الرابعة من كتابه «مقال..»، ينتقل إلى تقديم تصنيفه الأصلى. ففى الفصول التالية يتبع الفصول التى قبلها، معالجًا الأعراض فى البداية، ثم الجواهر، ويعالج العلاقات بعد ذلك.

ولأن لوك قدَّم نظريته العامة فى الأفكار البسيطة والمركبة، فلابد أن يقدم لها تبريراً. إن مهمته هى بيان كيف يمكن تفسير الأفكار المجردة التى تبدو أنها بعيدة

جداً عن المعطـــيات المباشرة للإحســاس والتـــأمـل عن طريق ربـــط أفكار بســـيطة أو مقارنتها. «وسأحاول أن أبيِّن ذلك في أفكار تكون لدينا عن المكان، والزمان، واللا نهاية، وأفكار أخرى قليلة، تبدو الصورة الأكثر بعداً من الأفكار الأصلية»(١١).

٢ – لقد رأينا أن لوك يقسم الأفكار المركبة إلى أفكار عن الأعراض، وأفكار عن الجواهر، وأفكار عن العلاقات. ويعرِّف الأعراض بأنها «أفكار مركبة التي مهما تبلغ من التركيب فإنها لا تحتوي في حد ذاتها على أي افتراض لوجودها بذاتها، لأنها تتوقف على الجواهر أو ترتبط بها؛ مثل الأفكار التي تشير إليها كلمة مثلث، والاعتراف بالجميل، والعدد... إلخ(١٢). وثمة نوعان من الأعراض، أعني الأعراض البسيطة والأعراض المركبة. أما الأعراض البسيطة فهي «تنوعات أو ارتباطات مختلفة لنفس الفكرة البسيطة، بدون أن ترتبط بأي فكرة أخرى، (في حين أن الأعراض المركبة) هي أفكار مركبة من أفكار بسيطة من أنواع متعددة، وُضعت معًا لكي تكوِّن فكرة واحدة مركبة(١٣). فإذا افترضنا – مثلاً – أن لدينا فكرة بسيطة عن الواحد، فإننا نستطيع أن نكرر هذه الفكرة أو نربط ثلاث أفكار من نفس النوع لكي نكوِّن الفكرة المركبة «ثلاثا»، التي تكون جوهراً بسيطًا عن الواحد. وتبعًا لتعريف لوك، فإنها تكوِّن جوهراً بسيطًا، لأنها نتيجة ربط أفكار «من نفس النوع». أما فكرة الجمال فهي فكرة عن عرض مركب. إنها فكرة عن عرض، وليست فكرة عن جوهر، لأن الجمال لا يقوم بذاته، لكنه تعـلق أو عرض لأشياء. إنه فكرة عن جوهر مركب؛ لأنه يتكون من تركيب معين من اللون والشكل، يولد اللذة في الملاحظ(١٤)، أعني أنه يتكون من أفكار ذات أنواع مختلفة.

وأمثلة الأعراض البسيطة التي يناقشها لوك هي: المكان، والامتداد الزمني، والعدد، واللانهاية، والحركة، والصوت، واللون، والطعم، والرائحة. إن «القفز، والتدحرج، والانزلاق، والمشي، والزحف، والجري، والرقص، والوثب»... إلخ، ليست كلها سوى «تحويرات مختلفة للحركة»(١٥). وعلى نحو مماثل، يكون اللون الأحمر، والأزرق، والأخضر تنوعات أو تحويرات للون. وقد أشرنا سابقًا إلى الطريقة التي ينظر بها إلى أعداد متميزة على أنها أعراض بسيطة عن العدد. لكن ليس من اليسير أن نرى كيف أنه استطاع أن ينظر إلى المكان، والامتداد الزمني، واللانهاية على أنها أعراض بسيطة، ولابد أن نقدم شرحًا مختصراً هنا.

إن الفكرة البسيطة عن المكان تأتي إلينا عن طريق حاستين؛ هما البصر واللمس. «هذا المكان إذا نظرنا إليه على أنه مجرد بُعد بين أى شيئين، دون أن ننظر إلى أى شيء آخر بينهما، سُمي «بالمسافة» أما إذا نظرنا إليه وأدخلنا في حسابنا الطول، والعرض، والارتفاع، فأعتقد أنني اسميه «بالسعة». وينطبق لفظ «الامتداد»[١٦] عليه، عادة بأي طريقة نظرنا إليه[١٧]. وبالتالي، فإن كل مسافة مختلفة هي تحوير مختلف للمكان، وكل فكرة عن أي مسافة مختلفة أو مكان هي عرض بسيط لهذه الفكرة[١٨]. ويمكننا أن نعيد أو نضيف أو نوسع فكرة بسيطة عن المكان حتى نصل إلى فكرة عن المكان العام، الذي يطلق عليه لوك اسم «الامتداد». وترجع الفكرة المركبة عن هذا المكان العام – الذي نتصور فيه الكون بوصفه ممتداً، إلى ربط أو إعادة أو توسيع أفكار بسيطة عن المكان.

وملاحظتنا لسلسلة الأفكار التي تعقب الواحدة منها الأخرى في أذهاننا هي الأساس البعيد لفكرتنا عن الزمان«إن التأمل في هذه المظاهر لأفكار عديدة، واحدة تلو الأخرى، في أذهاننا، هو الذي يمدنا بفكرة التتابع، أما المسافة بين أى أجزاء لهذا التتابع، أو بين مظاهر أى فكرتين في أذهاننا، فهي ما نطلق عليها اسم «الامتداد الزمني»[١٩]. وهكذا نحصل على فكرتي التتابع والامتداد الزمني. وعن طريق ملاحظة ظواهر معينة تحدث في فترات منتظمة ومتساوية كما يبدو، نحصل على فكرة المدة أو مقاييس الامتداد الزمني، مثل: الدقائق، والساعات، والأيام، والسنوات. إننا نستطيع – من ثم – أن نعيد أفكار أى مدة من الزمان، مضيفين مدة إلى أخرى دون أن نصل مطلقًا إلى نهاية هذه الإضافة؛ ونكوِّن بالتالي فكرة الأبدية. ونحصل أخيراً «عن طريق النظر إلى أى جزء من امتداد زمني لامتناه، كما يظهر عن طريق مقاييس دورية، على فكرة ما نسميه بالزمان بوجه عام»[٢٠]. أعني أن الزمان بوجه عام هو في أحد المعاني المحتملة للفظ، «قدر كبير من الامتداد الزمني كما يقاس ويتواجد مع وجود أجسام الكون العظيمة وحركاتها، بقدر ما نعرف أى شيء عنها: وبهذا المعنى يبدأ الزمان وينتهي بتكوين هذا العالم المحسوس»[٢١].

ويبدو أن المتناهي واللامتناهي، كما يقول لوك، عرضان عن «الكم». صحيح أن الله لامتناه غير أنه ليس – في الوقت نفسه – في متناول قدراتنا الضيقة[٢٢]. ومن

أجل أغراض حالية، فإن لفظي «متناه» و«لامتناه» لا ينسبان - بالتالي - إلا لأشياء قابلة للزيادة أو النقصان عن طريق الإضافة أو الطرح، وتلك هي فكرة المكان، والامتداد الزمني، والعدد[٢٣]. والسؤال هو: كيف يحصل الذهن على فكرتي المتناهي واللامتناهي من حيث إنهما تحويرات للمكان والامتداد الزمني والعدد. أو السؤال بالأحرى هو: كيف تنشأ فكرة النهائي، طالما أن فكرة المتناهي يمكن تفسيرها بسهولة عن طريق التجربة؟.

وإجابة لوك هي ما نتوقعه من الفقرات السابقة. فنحن نستطيع أن نستمر في الإضافة إلى أي فكرة عن مكان متناه، وكلما واصلنا الإضافة، فإننا لا نكون أكثر قرباً من الحد الذي لا تكون وراءه الإضافة ممكنة. وهكذا نحصل على فكرة المكان اللامتناهي. ولا يترتب على ذلك أن هناك شيئًا مثل المكان اللامتناهي، لأن «أفكارنا ليست باستمرار براهين على وجود الأشياء[٢٤]، لكنا نهتم - ببساطة - بأصل الفكرة. وعلى نحو مماثل - نصل - كما رأينا من قبل، إلى فكرة الأبدية عن طريق تكرار فكرة أي مدة نهائية من الامتداد الزمني. ولا يمكننا - أيضًا - أن نضع حداً بالإضافة أو زيادة العدد.

وثمة اعتراض واضح يوجه إلى التفسير السابق لأصل فكرة اللامتناهي وهو أن لوك مرَّ مر الكرام على الثغرة بين أفكار أمكنة متناهية أكثر اتساعًا بصورة تدريجية، وفكرة المكان اللامتناهي. لكن يجب أن نلاحظ أنه لم يزعم أن لدينا، أو يمكن أن تكون لدينا، فكرة إيجابية عن اللامتناهي. «فأيًّا كانت الأفكار الإيجابية التي نمتلكها في أذهاننا عن أي مكان، أو امتداد زمني، أو عدد ولتكن عظيمة جداً، فإنها لا تزال متناهية؛ لكن عندما نفترض متبقياً لا ينضب نستمد منه كل الحدود، ونسمح فيه للذهن بتقدم للأفكار لا ينتهي، دون أن نكمل الفكرة على الإطلاق، يكون لدينا فكرتنا عن اللانهاية[٢٥]. وبالتالي يستطيع أن يقول، من جهة العدد - إن «الفكرة الأكثر وضوحًا التي يبلغها الذهن عن اللانهاية هي المتبقي الغامض الذي لا يمكن الإحاطة به من أعداد يمكن إضافتها إلى ما لا نهاية، لا تقدم توقعًا للنهاية والحد[٢٦]. إن هناك - بالطبع - عنصراً إيجابياً في فكرة اللامتناهي، أعني فكرة مكان عظيم جداً أو امتداد

زمنى لعدد «كبير جداً»، لكن هناك أيضًا عنصراً لا محدوداً أو سلبيًا، أعنى الأفكار اللامحدودة عما يوجد وراء المتصور على إنه بلا حدود.

لقد انتبه النقاد إلى وصف لوك الفج والناقص لأصل فكرتنا عن اللامتناهى، وانتبهوا إلى الواقعة التى تقول : إن تفسيره للعدد اللامتناهى لا يرضى – بالتأكيد – عالم الرياضة الحديث. لكن مهما تكن عيوب تحليل لوك، سواء من وجهة النظر السيكولوجية أم من وجهة النظر الرياضية، فإن محاولته – بالطبع – هى بيان أنه حتى تلك الأفكار، مثل: فكرة الكبر أو العظم immensity أو المكان اللامحدود، والأبدية، والعدد اللامتناهى، التى تبدو أنها بعيدة جداً عن المعطيات المباشرة للتجربة، يمكن مع ذلك تفسيرها بناء على مبادئ تجريبية دون لجوء إلى نظرية الأفكار الفطرية. وبناء على ذلك، يتفق مع لوك كثير من الذين ينتقدون تحليله بناء على أسس أخرى.

٣ – يقول لوك : إن الأعراض المركبة تتكون من ربط أفكار بسيطة من أنواع مختلفة. هذه الأفكار لابد أن تكون متوافقة – بالطبع – لكن بغض النظر عن هذا الشرط، يمكن أن ترتبط أى أفكار بسيطة من أنواع مختلفة لكى تكوّن فكرة مركبة عن عرض مركب. ومن ثم تدين هذه الفكرة المركبة بوحدتها إلى نشاط الذهن فى إحداث الربط. وقد يكون – بالفعل – شيئا فى الطبيعة يناظر الفكرة، لكن ليست هذه هى القضية بالضرورة على الإطلاق.

يقدم لوك أمثلة على الأعراض المركبة منها: الإلزام، والسُكر، والنفاق، وانتهاك الحرمات، والقتل. وكل هذه الأعراض ليست جوهراً. وكل عرض منها (أو بصورة أكثر دقة فكرة كل عرض) هو ارتباط أفكار بسيطة من أنواع مختلفة. فهل يمكن القول بأنها موجودة، وإذا كان الأمر كذلك، فأين توجد؟ إن القتل، مثلاً، لا يوجد فى الخارج إلا فى فعل القتل. وبالتالى، فإن وجوده الخارجى مؤقت وعابر. ومع ذلك، يكون له وجود أكثر بقاء ودوامًا فى أذهان الناس، أعنى من حيث إنه فكرة. لكن «ليس (للأعراض المركبة) أى وجود إلا عندما نفكر فيها[٢٧]».

يبدو أن للأعراض المركبة وجودها الأكثر دوامًا وبقاء فى أسمائها؛ أعنى فى الكلمات التى تُستخدم بوصفها علامات للأفكار التى لها صلة بها. إننا معرضون – بالفعل – فى حالة الأعراض المركبة، كما يرى لوك، لأن نأخذ الاسم للفكرة نفسها.

فالاسم يلعب دورًا مهمًا. لأنه عندما تكون لدينا كلمة «قتل المرء والديه»، نميل إلى أن تكون لدينا الفكرة المركبة المناظرة عن عرض مركب. لكن لأنه ليس لدينا اسم واحد لقتل رجل كبير في السن (أي ليس قتل الأب) بوصفه مميزًا عن قتل شاب، فإننا لا نربط الأفكار البسيطة التي لها صلة بالاسم في فكرة مركبة، ولا ننظر إلى قتل رجل كبير في السن على أنه مميز عن قتل شاب، أي على أنه نمط مختلف من الفعل. لقد كان لوك على وعي تمامًا، بالطبع، بأننا نستطيع أن نختار تكوين هذه الفكرة المركبة بوصفها فكرة مميزة ونعطيها اسمًا منفصلاً. بيد أنه يعتقد – كما سنرى حالاً – أن من الطرق الرئيسية التي نصل بها إلى امتلاك أفكار مركبة عن أعراض مركبة تكون عن طريق تفسير الأسماء. وحيثما لا يكون هناك اسم، لا نكون مستعدين لأن نمتلك فكرة مناظرة.

وثمة ثلاث طرق نصل بها إلى امتلاك أفكار مركبة عن أعراض مركبة. أولاها «عن طريق التجربة وملاحظة الأشياء ذاتها. وبالتالي نحصل على فكرة المصارعة أو الطعن عن طريق رؤية شخصين يتصارعان أو يلعبان بالسيف[٢٨]. وثانيتها «عن طريق ربط أفكار بسيطة متعددة من أنواع مختلفة معًا بصورة إرادية»، ومن ثم يكون للشخص الذي اخترع الطباعة أول مرة، أو النقش، فكرة عنها في ذهنه، قبل أن توجد[٢٩]. وثالثتها «هي الطريقة الأكثر اعتياداً، عن طريق تفسير أسماء الأفعال التي لم نرها قط، أو تصورات لم نستطع أن نراها»[٣٠]. إن ما يقصده لوك واضح للغاية. فالطفل لا يتعلم – مثلاً – معاني كلمات كثيرة عن طريق تجربة فعلية للأشياء التي يعنيها، ولكن عن طريق امتلاك المعاني التي يفسرها له الآخرون. فربما لم يشاهد قتل المرء والديه أو القتل على الإطلاق، لكنه يستطيع أن يحصل على الأفكار المركبة عن هذه الأعراض المركبة إذا شرح له شخص ما معاني الكلمات عن طريق أفكار يألفها من قبل. إن الفكرة المركبة، بمصطلحات لوك، يمكن نقلها إلى ذهن الطفل عن طريق تحليلها إلى أفكار بسيطة، ثم ربط هذه الأفكار، شريطة أن يكون لدى الطفل هذه الأفكار البسيطة من قبل، أو يمكن أن تنقل إليه إذا لم يكن حصل عليها. ولأن الطفل لديه فكرة الإنسان – ومن المحتمل أن تكون لديه أيضًا فكرة القتل – فإنه يمكن نقل

الفكرة المركبة عن القتل إليه بسهولة، حتى على الرغم من أنه لم ير قتلاً على الإطلاق. إن أكثرية الناس لم يروا قتلاً على الإطلاق، لكن لديهم مع ذلك الفكرة المركبة عنه.

٤ – لابد أن نتذكر أن لوك يقسم الأفكار المركبة إلى: أفكار عن الأعراض، وأفكار عن الجواهر، وأفكار عن العلاقات. وبعد أن قمت بمعالجة تمييزه بين الأفكار البسيطة والأفكار المركبة، قمت بمعالجة الأفكار المركبة عن الأعراض البسيطة والمركبة، لكي أوضح بسهولة أكثر تطبيق نظريته التي تقول : إن كل أفكارنا تُستمد – أصلاً – من الإحساس والتأمل، أي من التجربة، دون أن يكون هناك داع للتسليم بافتراض الأفكار الفطرية. لكن قبل أن ننتقل إلى مناقشة الأفكار عن الجوهر والأفكار عن العلاقة، أريد أن أقول شيئًا عن نظرية لوك عن الصفات الأولية والثانوية: إنه يعالج هذه المسألة في فصل يحمل عنوان «اعتبارات أخرى أبعد عن أفكارنا البسيطة» قبل أن يتحدث عن الأفكار المركبة.

يميز لوك بين الأفكار والصفات «فما يستقبله الذهن في ذاته أو ما يكون الموضوع المباشر للإدراك، وللتفكير أو الفهم، هو ما أطلق عليه اسم «فكرة»؛ أما القوة على إحداث أي فكرة في ذهننا فهو ما أطلق عليه اسم «صفة» الموضوع الذي تكون فيه هذه القوة»[٣١]. فإذا أخذنا مثال كرة الثلج، فإنه يرى أن قوة كرة الثلج على أن تحدث فينا فكرة اللون الأبيض، والبرودة، والشكل الكروي يُطلق عليها اسم «صفات»، بينما تُسمى «الإحساسات أو الإدراكات» المناظرة «بالأفكار».

ولابد أن نقوم بتمييز أبعد الآن. فبعض الصفات لا يمكن أن تنفصل عن الجسم، على الرغم من التغيرات التي تطرأ عليه. فحبة من القمح لها صلابة، وامتداد، وشكل، وحركة. إذا قسمناها، نجد أن كل جزء يحتفظ بهذه الصفات. «وأنا أسّمي هذه الصفات بالصفات الأصلية أو الأولية للجسم، التي اعتقد أنها تنتج أفكارًا بسيطة فينا، مثل الصلابة، والامتداد، والشكل، والحركة أو السكون، والعدد[٣٢]. وإلى جانب هذه الصفات الأولية، هناك أيضًا صفات ثانوية. والصفات الثانوية ليست «شيئًا في الموضوعات ذاتها، بل هي قوى تحدث إحساسات متنوعة فينا عن طريق صفاتها الأولية[٣٣]. ومن أمثلتها: الألوان، والأصوات، والطعوم، والروائح. ويذكر لوك أيضًا صفات من الدرجة الثالثة، أعني القوى الموجودة في أجسام ولا تحدث أفكارًا فينا،

بل تحدث تغير الكبر أو العظم، والشكل، والتركيب، والحركة في أجسام أخرى، حتى إن هذه التغيرات تؤثر على حواسنا بطريقة مختلفة عن الطريقة التي تعمل بها من قبل. «ومن ثم، فإن للشمس قوة على أن تجعل الشمع أبيض، وللنار قوة على أن تجعل الرصاص سائلاً»[٣٤]. غير أننا نستطيع أن نحصر انتباهنا في الصفات الأولية والثانوية.

ويفترض لوك أنه في إحداث أفكارنا عن الصفات الأولية والثانوية، تنبثق «جزيئات غير محسوسة» أو «أجسام غير مدركة» من الموضوعات وتؤثر على حواسنا. لكن هناك اختلافًا كبيرًا بين أفكارنا عن الصفات الأولية وأفكارنا عن الصفات الثانوية. إذ أن أفكارنا عن الصفات الأولية تشبه الأجسام، ونماذجها توجد بالفعل في الأجسام ذاتها، لكن الأفكار التي تحدث فينا الصفات الثانوية لا تشبه الأجسام على الإطلاق. فليس هناك شيء مثل أفكارنا يوجد في الأجسام ذاتها. إنها ليست سوى قوة، موجودة في الأجسام التي نميزها عنها، على أن تحدث تلك الإحساسات فينا؛ فما يكون حلواً، وأزرق، أو حاراً، في فكرة لا يكون سوى كبر أو عظم، وشكل، وحركة الأجزاء غير المحسوسة في الأجسام ذاتها، التي نطلق عليها هذا الاسم[٣٥]. ومن ثم فإن فكرتنا عن الشكل – مثلاً – تشبه الموضوع ذاته الذي يحدث الفكرة فينا: فالجسم له شكل بالفعل. لكن فكرتنا عن اللون الأحمر، مثلاً، لا تشبه الوردة منظوراً إليها في ذاتها. إن ما يناظر فكرتنا عن اللون الأحمر في الوردة هو قوتها على أن تحدث فينا فكرة اللون الأحمر عن طريق تأثير جزيئات غير محسوسة على أعيننا. (وبالمصطلحات الحديثة نتحدث، بالتأكيد، عن تأثير موجات الضوء).

وليس دقيقًا من الناحية الاصطلاحية أن نقول إن الصفات الثانوية عند لوك «ذاتية»؛ لأن ما يطلق عليه اسم الصفات الثانوية – كما رأينا – هو قوى موجودة في الموضوعات على أن تقوم بإحداث أفكار بسيطة فينا. وهذه القوى موجودة بالفعل في الموضوعات، وإلا فإن الأثر لن يحدث بالتأكيد. لكن أفكار الصفات الثانوية، أي الصفات البسيطة عن الألوان، والأصوات،...إلخ، التي تتولد فينا لا تكون – من حيث إنها كذلك – نسخًا من الألوان والأصوات في الموضوعات ذاتها. فنحن نستطيع أن نقول – بوضوح – إن أفكار الصفات الثانوية ذاتية، وكذلك أفكار الصفات الأولية، إذا

كنا نعني «بذاتي» ما يوجد في الذات المُدرِكة. وعلى أية حال، فإن المسألة بالنسبة للوك هي أن أفكار الصفات الأولية تشبه ما هو موجود في الموضوع، في حين أن أفكار الصفات الثانوية ليست كذلك. «إن كبر أو عظم، وعدد، وشـكل، وحركة أجزاء النـار أو الثلج توجد فيهما، سواء أدركتها حواس المرء أم لا، وتسمى بالتالي صفات حقيقية، لأنها توجد في هذه الموضوعات بالفعل. لكن الضوء، والحرارة، والبياض، أو البرودة لا توجد فيها بالفعل مثلما لا يكون المرض أو الألم غير موجود في المن[٣٦]»[٣٧]. لماذا يوجد البياض والبرودة في الثلج، ولا يوجد فيه الألم، عندما يحدث الفكرة الأولى والثانية فينا، ولا يمكنه أن يفعل ذلك إلا عن طريق كبر، وشكل، وحركة أجزائه الصلبة؟[٣٨]. دعنا ننظر إلى اللون الأبيض والأحمر في المرمر: امنع الضوء من التأثير عليه، تختفي ألوانه، فإنه لا يحدث أياً من هاتين الفكرتين فينا، قم بإعادة الضوء إليه، فإنه يحدث هذين المظهرين فينا مرة أخرى[٣٩]. قم مرة أخرى «بدق لوزة، فإن اللون الأبيض اللامع يتغير إلى لون قذر، ويتحول الطعم الحلو إلى طعم زيتي. ما هو التغير الحقيقي الذي يمكن أن تحدثه كسارة البندق في أي جسم سوى تغيير تركيبه؟[٤٠] وتبين هذه الاعتبارات أن أفكارنـا عن الصـفات الثـانوية ليـس لها نظـير مماثل في الأجسام.

وليست هذه النظرية الخاصة بالصفات الأولية، من حيث إنها تتميز عن الصفات الثـانوية، من اختـراع لوك. فـقد تمسك بها «جـاليليـو»[٤١]، وديكارت، وقد برهن «ديمقريطس»[٤٢] على شيء من هذا القبيل منذ عدة قرون سابقة. وقد يبدو لأول وهلة على الأقل أنها نتيجة معقولة، ربما النتيجة الوحيدة المعقولة التي تستنتج من الوقائع العلمية المتاحة. فلا أحد يريد – مثلاً – أن يتساءل عن الواقعة التي تذهب إلى أن إحساساتنا عن اللون تتوقف على اختلافات معينة في الأطوال الموجية لإشعاعات الضوء التي تؤثر على أعيننا. بيد أنه من الممكن إثبات عدم وجود رابطة ضرورية على الإطلاق بين التسليم بمعطيات علمية تمت البرهنة عليها بصورة أكبر أو أقل، والقول بأنه ليس من المناسب أن نتحدث – مثلاً – عن موضوع بوصفه قرمزيًا أو أزرق. فإذا تناقش شخصان حول الأحداث الفيزيائية المتضمنة في الإحساس، فإن المناقشة تكون مناقشة علمية وليست مناقشة فلسفية. وإذا اتفقا حول المعطيات العلمية، فإنه يمكن أن

يتنازعا حول ملاءمة أو عدم ملاءمة الحديث عن الورد بوصفه أبيض أو أحمر، وعن السكر بوصفه حلواً وعن المناضد بوصفها صلبة. وربما نبرهن على أن المعطيات العلمية لا تزودنا بأسباب مقنعة للقول بأى شىء آخر عدا ما نحن معتادون على قوله. لكن ليس من المناسب أن نناقش المشكلة هنا من أجل المشكلة نفسها. فأنا أريد – بدلاً من ذلك – أن أبين الموقف الصعب الذى وضع لوك فيه نفسه.

والقول بأن طريقة لوك في التعبير عن نفسه غامضة وغير متقنة هو قول قلّما ينكره أحد. إذ أنه يتحدث أحياناً عن «فكرتي اللون الأبيض والأسود. وواضح بدرجة كافية أنه إذا أخذنا لفظ «فكرة» بالمعنى العادى، فإن هاتين الفكرتين لا يمكن أن توجدا إلا فى الذهن. وإذا استطعنا أن نقول: إن الفكرة توجد فى مكان ما، فأين يمكن أن توجد إلا فى الذهن فقط؟ صحيح، أن لوك يخبرنا بأن ما يسميه هنا «بالأفكار» هو إحساسات أو إدراكات، بيد أن القول – مرة أخرى – بإن إحساساتنا هى إحساساتنا، وليست إحساسات الموضوع الذى يحدثها، هو قول واضح ولا نزاع فيه. ولم يثر لوك السؤال عما إذا كنا نتحدث عن الإحساس بوصفه قرمزياً أو حلواً، إذا لم يكن الموضوع قرمزياً أو حلواً. فهو يقول – ببساطة – أن لدينا فكرة أو إحساسات عن اللون القرمزى أو عن الطعم الحلو. ومع أن هذه التساؤلات قد تُركت جانبًا، فإن الصعوبة الرئيسية التى تنشأ بناء على مقدمات لوك تنشأ من واقعة مؤداها أن الفكرة بالنسبة له هى «الموضوع المباشر للإدراك، وللتفكير، أو للفهم»[٤٣]. فنحن لا نعرف الأشياء مباشرة، لكنا نعرفها عن طريق وسيط، أى عن طريق الأفكار. ويُنظر إلى هذه الأفكار (ويمكن أن نستبدلها بالمعطيات الحسية إذا شئنا فى هذا السياق) على أنها تمثل أشياء، بوصفها علامات لها. إن الأفكار عن الصفات الأولية تشبه الأشياء بالفعل، أما الأفكار عن الصفات الثانوية فإنها لا تشبه الأشياء بالفعل. لكن إذا كان ما نعرفه بصورة مباشرة هو الأفكار، فكيف نستطيع أن نعرف إذا كانت هذه الأفكار تشبه أو لا تشبه الأشياء؟ كيف نستطيع، فى الحقيقة، أن نتأكد من أن أشياء غير أفكارنا توجد؟ لأننا إذا لم نعرف سوى الأفكار بصورة مباشرة، فإنه لا يكون فى مقدورنا أن نقارن الأفكار بالأشياء ونتأكد مما إذا كانت الأفكار تشبه الأشياء أو لا تشبهها، أو حتى أن نثبت إذا ما كانت هناك أى أشياء غير الأفكار.

وليس لدى لوك وسيلة، بناء على نظريته التمثيلية عن الإدراك، لإثبات صحة تمييزه بين الصفات الأولية والصفات الثانوية.

ولم يكن لوك واعيًا بهذه الصعوبة. ورجع إلى فكرته عن العلـــية، كما ســنرى فيما بعد، لكي يبين أن هناك أشياء تناظر أفكارنا. فعندما نلاحظ التجمعات متكررة من أفكار بسيطة، تُنقل إلينا دون اختيار منا، (ما عدا اختيار عدم إغلاق أعيننا، وسد آذاننا)، فمن المحتمل على الأقل بدرجة عالية وجود أشياء خارجية تسبب هذه الأفكار، على الأقل عندما تستقبل أذهاننا الأفكار بصورة سلبية. وهذا الاستدلال موثوق به من وجهة نظر الحس المشترك. بيد أنه، بغض النظر عن أي صعوبات جوهرية في نظريته، قلما يكون كافيًا تبرير تمييزه بين الصفات الأولية والصفات الثانوية. لأن ذلك يبدو أنه يتطلب معرفة أخرى غير المعرفة بأن هناك «شيئًا موجوداً في الخارج».

لقد أثبت باركلي، كما سنرى فيما بعد فيما يتعلق بفلسفة لوك، أن الحجج التي قدمها لوك لبيان أن اللون، والطعم، والرائحة.. الخ، هي أفكار في أذهاننا وليست صفات حقيقية للموضوعات، يمكن أن تُستخدم أيضًا لبيان أن الصفات الأولية المزعومة هي أفكار في أذهاننا، وليست صفات حقيقية للموضوعات. وهناك الكثير الذي لابد أن يقال لصالح هذه الوجهة من النظر. إن الصفات الأولية لا تنفصل، كما يرى لوك، عن الأجسام. لكن ليس هذا صحيحًا إلا إذا كان يتحدث عن صفات أولية يمكن تحديدها وليس عن صفات أولية لا يمكن تحديدها. ولنأخذ مثالاً من أمثلته الخاصة وهو: أن جزءي حبة القمح التي نقسمها لهما امتداد وشكل بالتأكيد، لكنهما لا يمتلكان الامتداد المحدد والشكل الذي يكون لحبة القمح كلها. ومع ذلك يستطيع المرء أن يقول أيضًا عن البندق المسحوق إنه حتى إذا لم يكن له نفس اللون، كما يؤكد لوك، مثل البندق غير المسحوق، فإنه لا يزال يمتلك لونًا. فهل لا يتنوع الحجم المدرك والشكل لموضوع ما بتنوع موضع الذات التي تقوم بالإدراك، والشروط الفيزيائية الأخرى مثلما تتنوع الصفات الثانوية؟

وليس المقصود من الاعتبارات السابقة - بالطبع - اضفاء الشك على المعطيات العلمية التي يمكن استخدامها لتدعيم موقف لوك. بل الهدف منها هو بيان بعض الصعوبات التي تواجه نظرية لوك عندما تُقدَّم على أنها نظرية فلسفية - وبالتالي -

كشيء أكثر من تفسير للمعطيات العلمية. ونظريته التمثيلية عن الإدراك هي مصدر جزئي من مصادر الصعوبة. فهو أحيانًا ينسى هذه النظرية ويتحدث بمصطلحات الحس المشترك، مفترضًا أننا نعرف الموضوعات بصورة مباشرة غير أن موقفه العام – وإن شئت فقل الرسمي – هو أن الأفكار هي وسائط المعرفة، بلغة أسكولائية، أو هي الموضوعات المباشرة للمعرفة. ويزيد لوك تعقيدالمسائل؛ لأنه يستخدم، كما رأينا من قبل، مصطلح «الفكرة» بمعان مختلفة في مناسبات مختلفة.

٥ – لقد ذكرنا من قبل «تجمعات» أفكار بسيطة. ووجدنا أن مجموعات معينة من معطيات - الحس تتكرر باستمرار أو تميل إلى التكرار. فقد يرتبط لون معين وشكل معين، مثلاً، بمنظر معين وبنعومة معينة أو صلابة. وتلك مسألة من مسائل التجربة المشتركة. فإذا دخلت الحديقة في يوم من أيام الصيف، فإنني أرى بالتأكيد بقعًا من اللون (قل أوراق وردة حمراء) ذات أشكال محددة، وأدرك منظرًا معينًا. ويمكن أن يكون لي أيضًا تجارب معينة عن طريق حاسة اللمس، عن طريق القيام بالفعل الذي نسميه بلمس الوردة. إن هناك – بالتالي – مجموعة معينة أو لفيفًا أو تجمعًا من صفات تبدو أنها تلازم بعضها بعضًا وترتبط معًا في ذهني. فإذا دخلت إلى نفس الحديقة في الظلام، فإنني لا أرى بقع اللون، لكني أشم الرائحة، ويمكن أن تكون لديّ تجارب اللمس التي تشبه التجارب التي كانت لديّ في ضوء النهار. وإنني واثق أنه إذا كان هناك ضوء كاف، فسوف أرى الألوان التي ترتبط بالرائحة وأنسجة النبات. وقد ترتبط أصوات معينة في تجربتي بألوان معينة وبشكل معين أيضًا. فما نطلق عليه – مثلاً – أغنية الطائر المغرد هو تتابع من أصوات تلازم وجود أصوات معينة وشكل معين أو لون معين.

هناك – إذن – تجمعات أو مجموعة من الصفات أو – كما يسميها لوك – «أفكار». ولما كنا لا نتصور كيف يمكن أن تقوم هذه الأفكار البسيطة بذاتها، فإننا نعوّد أنفسنا على أن نفترض حاملاً ما تقوم فيه[٤٤]، وتنشأ منه نسميه – بالتالي – «الجوهر»[٤٥]. وتلك هي فكرة الجوهر بوجه عام، أعني افتراض عما لا يعرف أنه تدعيم تلك الصفات، التي يمكن أن تحدث فينا أفكارًا بسيطة، تلك الصفات التي يُطلق عليها بوجه عام اسم «الأعراض»[٤٦]. إن الذهن يزود بفكرة «الحامل»، أي بفكرة الدعامة

للصفات. إن الذهن، بصورة أكثر دقة، يزودنا بفكرة الحامل أو الدعامة التي تلازم الصفات الأولية، والتي يكون لديها القوة على أن تقوم بإحداث أفكار بسيطة فينا عن الصفات الثانوية، عن طريق الصفات الأولية. إن الفكرة العامة عن الجوهر ليست «شيئًا سوى دعامة مفترضة لكنها مجهولة لتلك الصفات التي نجدها موجودة، تلك الصفات التي نتصور أنها لا يمكن أن توجد بدون وجود شيء يحملها، أي بدون شيء يدعمها (و) نحن نطلق على هذا المدعم اسم الجوهر، الذي يكون، وفقًا للمعنى الحقيقي للكلمة، في اللغة الإنجليزية البسيطة «ما يوجد تحت»، أو «الذي يمسك بـ»[٤٧].

ومن المهم أن ندرك أن لوك يتحدث عن أصل فكرتنا عن الجوهر. ولقد أدرك «ستلنجفت» أسقف وورشستر في البداية أن لوك يعني أن الجوهر لا يعدو شيئًا سوى وهم من أوهام الناس. وقد رد لوك على ذلك بأنه يناقش فكرة الجوهر ووجوده. والقول بأن الفكرة قائمة في عادة افتراضنا أو تسليمنا بدعامة للصفات، لا يعني أن هذا الافتراض أو التسليم ليس مُلزمًا، وليس هناك شيء كهذا بوصفه جوهراً. إن الاستدلال على الجوهر، من وجهة نظر لوك له ما يبرره لكن ذلك لا يغير الحقيقة التي تقول إنه جوهر. إننا لا ندرك الجوهر، ولكنا نستدل عليه من حيث إنه دعامة «الأعراض» والصفات أو الأعراض، لأننا لا نستطيع أن نتصور الجواهر بوصفها قائمة بذاتها. والقول بأن الفكرة العامة عن الجوهر هي فكرة حامل غير معروف، يعني أن العلامة المميزة الوحيدة للفكرة في أذهاننا هي أنها تدعم أعراضًا، أي أنها تكون الحامل الذي يلازم الصفات الأولية، والتي يكون لها القوة على أن تقوم بإحداث أفكار بسيطة فينا. ولا يعني ذلك أن الجوهر هو اختراع محض من اختراعات الخيال.

ولابد من تمييز هذه الفكرة العامة عن الجوهر، التي لا تكون واضحة مميزة، عن أفكارنا المميزة عن جواهر خاصة. فتلك الجواهر الخاصة ليست «شيئًا سوى صنوف متعددة من الربط بين أفكار بسيطة.. فعن طريق هذه الصنوف المتعددة من الربط لأفكار بسيطة – ولا شيء آخر – نتمثل أنواعًا معينة من الجواهر[٤٨]. إذ يكون لدينا – مثلاً – عدد من الأفكار البسيطة (عن اللون الأحمر، أو اللون الأبيض، أو عن طعم معين، أو عن شكل معين.. وهكذا) تتلازم في التجربة، ونطلق على ارتباطها عن طريق اسم واحد «وردة». وعلى نحو مماثل، ماذا عساها أن تكون فكرة الشمس، سوى

تجمع من تلك الأفكار البسيطة المتعددة، مثل: اللمعان، والحرارة، والشكل المائل إلى الاستدارة، وامتلاك حركة منتظمة مستمرة، ذات بعد معين منا، وربما أفكار أخرى؟[٤٩] وبصورة دقيقة، إن «كل أفكارنا عن الجواهر ليست شيئًا سوى تجمعات من أفكار بسيطة، بافتراض شيء تنتمي إليه وتقوم به على الرغم من أنه ليست لدينا فكرة واضحة ومميزة عن هذا الشيء المفترض على الإطلاق؟[٥٠].

ويتم الحصول على الأفكار البسيطة التي نوحدها لكي نكوِّن الفكرة المركبة عن جوهر معين عن طريق الإحساس أو التأمل. وهكذا فإننا نحصل على فكرتنا عن الجوهر الروحي عن النفس عن طريق ربط أفكار بسيطة عن التفكير والشك... إلخ معًا، التي نحصل عليها عن طريق التأمل، بفكرتنا الغامضة عن حامل تلازمه هذه العمليات الفيزيائية.

ولابد أن نلاحظ جيداً في الحال أن لوك يعني «بالجوهر الروحي» من هذه الجهة جوهراً يفكر. فهو يصرح في الكتاب الرابع من كتابه «مقال..» عندما يناقش مدى معرفتنا، بأن «لدينا فكرة المادة، والتفكير، لكن ربما لا نستطيع مطلقًا أن نعرف إذا ما كان أي موجود مادي محض يفكر أم لا»[٥١]. لأن كل ما نعرفه هو أن القدرة الإلهية تستطيع أن تضفي ملكة التفكير على شيء مادي. وقد اعترض دكتور ستلنجفلت، أسقف وورشستر، على أنه من المستحيل في هذه الحالة أن نبرهن على وجود جوهر روحي فينا. ورد لوك على هذا الاعتراض هو أن مفهوم الجوهر غامض وغير محدد، وأن إضافة التفكير يجعله جوهراً روحيًا. والقول بأن ثمة جوهراً روحيًا موجوداً فينا يمكن بيانه بالتالي. غير أن دكتور ستلنجفلت يعني «بالجوهر الروحي» جوهراً لا ماديًا، لا يمكن البرهنة بصورة حاسمة على وجوده فينا عن طريق العقل. ولم يقل لوك إن الله يمكن أن يضفي ملكة التفكير على شيء مادي، لكنه يقول بالأحرى إنه لم ير أنه يتعذر علينا أن نتصور أن الله يفعل ذلك. وبشأن التضمنات التي تخص الخلود، التي انتبه إليها الأسقف ستلنجفلت، فإن يقيننا في هذه المسألة مستمد من الإيمان بالوحي أكثر من البرهان الفلسفي الحاسم.

وفضلاً عن ذلك «إذا فحصنا الفكرة التي تكون لدينا عن الموجود الأسمى الذي لا نستطيع الإحاطة به، فإننا نجد أننا نحصل عليها بنفس الطريقة، وأن الأفكار المركبة

التي تكون لدينا عن الله وأرواح منفصلة تتكون من الأفكار البسيطة التي نتلقاها من التأمل(٥٢). وعندما نكوِّن فكرة الله، فإننا نوسع إلى ما لا نهاية أفكار تلك الصفات «التي من الأفضل أن تكون في هذه الفكرة عما أن تكون بدونها(٥٣)، ونربطها لكي نكوِّن فكرة واحدة مركبة. إن الله بسيط في ذاته، وليس «مركبًا»؛ لكن فكرتنا عنه مركبة.

وتتكون أفكارنا المميزة عن الجواهر المادية من أفكار الصفات الأولية، ومن أفكار الصفات الثانوية (أي القوى الموجودة في الأشياء التي تقوم بإحداث أفكار بسيطة فينا عن طريق الحواس)، ومن أفكار قوى الأشياء على أن تحدث في أجسام أخرى أو أن تستقبل في ذاتها تغيرات الصفات الأولية عندما تحدث أفكارًا مختلفة فينا من الأفكار التي حدثت من قبل. إن «معظم الأفكار البسيطة التي تؤلف أفكارنا المركبة عن الجواهر، عندما ننظر إليها نظرة صحيحة، لا تكون، بالفعل، سوى قوى، على الرغم من أننا مستعدون لأن نعدها صفات إيجابية(٥٤). فالجزء الأعظم من فكرتنا عن الذهب يتكون من أفكار عن صفات (مثل الاصفرار، وقابلية الانصهار، وقابلية الذوبان في الماء الملكي) لا تكون من حيث إنها توجد في الذهب ذاته، سوى قوى إيجابية أو سلبية فقط.

وبالتالي، من حيث إن أفكارنا المركبة المميزة عن جواهر معينة هي - ببساطة - ارتباطات من أفكار بسيطة نستقبلها عن طريق الإحساس والتأمل، فإننا نستطيع أن نفسر تكوينها عن طريق مقدمات لوك التجريبية. لأنه يقر بوضوح بتكوين أفكار مركبة عن طريق ربط أفكار بسيطة. بيد أنه يبدو أنه من المشكوك فيه عما إذا كانت مقدماته تسمح بتفسير تكوين الفكرة العامة عن الجوهر من حيث إنه حامل غامض. ولقد اعتقد دكتور ستلنجفت في البداية أن لوك يقصد أن الجوهر ليس شيئًا سوى ارتباط الصفات. ويميز لوك في ردِّه بين أفكارنا المركبة عن جواهر جزئية والفكرة العامة عن الجوهر. نحصل على أفكارنا المركبة عن الجواهر الجزئية عن طريق ربط أفكار بسيطة، في حين أننا لا نحصل على الفكرة العامة عن الجوهر عن طريق ربط أفكار بسيطة. فكيف نحصل عليها إذن؟ يخبرنا لوك بأننا نحصل عليها عن طريق «التجريد». لكنه وصف عملية التجريد فيما سبق بأنها «فصل أفكار عن كل الأفكار الأخرى التي تلازمها في وجودها الحقيقي»(٥٥). وفي حالة تكوين الفكرة العامة عن الجوهر لا تكون

المسألة مسألة تركيز الانتباه على عدد واحد من الأفكار، وحذف أو تجريد باقى الأفكار، وإنما هى بالأحرى مسألة استدلال للحامل. وفى هذه الحالة يبدو أن فكرة جديدة تكوّن مظهرها الذى لا يتم الحصول عليه عن طريق الإحساس أو التأمل، أو عن طريق ربط أفكار بسيطة، أو عن تجريد بالمعنى الذى ذكرناه سابقًا. إن لوك يتحدث – فى حقيقة الأمر – عن الفكرة العامة للجوهر بوصفها ليست مميزة ولا واضحة. بيد أنه مع ذلك يتحدث عن هذه «الفكرة». ولو كانت فكرة عامة، يبدو من الصعب تفسير كيف نشأت بناء على مقدمات لوك. لقد نسب لوك – بالتأكيد – قوة إيجابية إلى الذهن. غير أن صعوبة تفسير أصل الفكرة العامة عن الجوهر تظل باقية، إذا لم يرغب لوك فى مراجعة مقدماته أو صياغتها من جديد.

إن لوك يستمد – بوضوح – فكرة الجوهر من المذهب الاسكولائى. لكنها ليست، كما يفترض أحيانًا، نفس الفكرة الموجودة عند الأكوينى. إذ أن التمييز الواضح بين الجوهر والعرض هو عند الأكوينى، كما هو عند لوك، عمل الذهن التأملى، لكن هذا التمييز عند الأكوينى هو تمييز داخل المعطيات الكلية للتجربة، أى الشىء الذى يحمل أعراضًا، أو الجوهر، فى حين أن الجوهر عند لوك يجاوز التجربة ويكون حاملاً غير معروف أو مجهول. ومن جهة ثانية – ليس الجوهر – من وجهة نظر الأكوينى، حاملاً لا يتغير، حتى على الرغم من أننا نستطيع أن نميز بين تغير عرضى وتغير جوهرى. أما لوك فيتحدث كما لو كان الجوهر حاملاً لا يتغير مختفيًا تحت الظواهر المتغيرة. وبمعنى آخر، تصور الأكوينى للجوهر يقترب من وجهة نظر الحس المشترك أكثر من تصور لوك له.

ويرتبط تمييز لوك بين الفكرة العامة عن الجوهر وأفكارنا عن الجواهر الجزئية بتمييزه بين ماهيات حقيقية وماهيات اسمية. غير أنه لا يناقش هذا الموضوع قبل الكتاب الثالث من كتابه «مقال..»، وسأترك هذا الموضوع الآن لكى أناقش تفسيره لمصدر فكرتنا عن العلّية.

٦ – لقد أشرنا من قبل إلى أن لوك يصنّف العلاقات – والجواهر – والأعراض فى المسودة الأولى لكتابه «مقال..»، تحت العنوان العام الأفكار المركبة. لكن على الرغم من أن هذا التصنيف يظهر مرة أخرى فى الطبعة الرابعة، فإن لوك يقدم لنا تصنيفًا

آخر أيضًا، يضع فيه العلاقات في قائمة بذاتها. ووضع منهجين للتصنيف جنبًا إلى جنب ليس أمرًا مرضيًا بصورة واضحة. وعلى أية حال يخبرنا لوك بأن العلاقات تنشأ من فعل مقارنة شيء بشيء آخر. فإذا نظرت إلى «زيد» من حيث إنه كذلك، أعني إذا نظرت إليه في ذاته فقط، فإنني لا أقارنه بأي شخص آخر. ويصدق الشيء نفسه عندما أقول إن «زيدًا» أبيض. لكن عندما أقول عن « زيد » إنه «زوج»، فإننى أشير إلى شخص آخر، وعندما أقول إنه «أكثربياضًا»، فإننى أشير إلى شخص ثالث، وينقاد تفكيرى فى كلتا الحالتين إلى شخص يجاوز «زيدًا»، وأضع فى اعتبارى شيئين(٥٦). فالألفاظ مثل «زوج»، و«أب»، و«ابن»... إلخ، ألفاظ نسبية. لكن هناك ألفاظًا أخرى تظهر للوهلة الأولى أنها مطلقة، لكنها «تخص شيئًا مضمرًا»، مع أنها علاقة يمكن ملاحظتها بصورة أقل(٥٧). ومن أمثلتها، على سبيل المثال، لفظ «ناقص».

ويمكن أن نقارن أى فكرة سواء أكانت بسيطة أم مركبة بفكرة أخرى، وتسبب بالتالى فكرة عن العلاقة. لكن يمكن لجميع أفكارنا عن العلاقات أن ترتد على المدى البعيد إلى أفكار بسيطة. تلك مسألة من المسائل التى يهتم لوك بالقيام بها بصورة كبيرة. لأنه إذا أراد أن يبين أن هذا التفسير التجريبى لأصل أفكارنا تفسير له ما يبرره، فلابد أن يبين أن كل الأفكار عن العلاقات تتكون - أصلاً - من أفكار نحصل عليها من الإحساس أو التأمل. وينتقل للبرهنة على أن ذلك صحيح بتطبيق نظريته على علامات معينة مختارة، مثل العلّية.

لكن قبل أن ننظر فى تحليل لوك للعلّية، يجدر لفت الانتباه إلى الطريقة الغامضة التى يتحدث بها لوك عن العلاقات. فهو يهتم، بصفة خاصة، ببيان كيف يكتسب الذهن أفكاره عن العلاقات؛ أعنى أنه يهتم - أساسًا - بسؤال سيكولوجى أكثر من اهتمامه بسؤال أنطولوجى، وهو ما عساها أن تكون طبيعة العلاقات. وعلى أية حال ينتج عن ذلك، كما وصف لوك الفكرة بأنها ما يعرض للذهن عندما يقوم بعملية التفكير، إن العلاقات هى أفكار. ومن الصعب أن نفهم أن بعضًا من تصريحاته تعنى أى شيء آخر سوى أن العلاقات ذهنية بصورة خالصة. فهو يخبرنا - مثلاً - أن «طبيعة العلاقة تكمن فى رد شيئين بعضهما إلى بعض، أو مقارنتهما بعضهما ببعض»(٥٨). والعلاقة أيضًا هى «طريقة لمقارنة شيئين بعضهما ببعض أو النظر فيهما معًا، وإعطاء واحد

منهما أو الاثنين اسمًا ما من هذه المقارنة؛ وإعطاء العلاقة نفسها اسمًا في بعض الأحيان[٥٩]. وفضلاً عن ذلك، فإنه يقرر بوضوح أن العلاقة ليست «متضمنة في الوجود الحقيقي للأشياء، ولكنها شيء خارجي وزائد»[٦٠]. وعندما يعالج – فيما بعد – سوء استخدام الكلمات، فإنه يلاحظ أنه لا يمكن أن تكون لدينا أفكار عن العلاقات التي لا تتفق مع الأشياء ذاتها، لأن العلاقة ليست سوى طريقة للنظر إلى شيئين معًا أو المقارنة بينهما، وبالتالي «فهي فكرة من صنعي الخاص»[٦١]. ويتحدث لوك بحرية، في نفس الوقت، عن أفكار العلاقات، ولا يوضح ما يعنيه بذلك. افرض أنني لم أنظر، ببساطة إلى «زيد» في ذاته، لكني «قارنته» بابنه «عمرو»، فإنني أستطيع – بالتالي – أن أتصور «زيداً» كأب، الذي يكون لفظًا نسبيًا. ومن ثم يقول لوك – كما رأينا – إن العلاقة هي مقارنة شيء بشيء آخر. وستكون العلاقة في هذه الحالة هي فعل «مقارنة» «زيد» بـ «عمرو». وستكون فكرة العلاقة هي فكرة فعل المقارنة. بيد أنه سيكون من الغريب أن نقول إن علاقة الأبوة هي فعل مقارنة شخص بشخص آخر، وسيكون أكثر غرابة أن نقول إن فكرة علاقة الأبوة هي فكرة فعل المقارنة. وفضلاً عن ذلك، عندما يتحدث لوك في الكتاب الرابع من كتابه «مقال..» عن معرفتنا بوجود الله، فإنه يعني بوضوح أن كل الأشياء المتناهية تعتمد على الله، بالفعل، من حيث إنه علتها، أعني أن لها علاقة اعتماد حقيقية على الله. ويبدو أن حقيقة المسألة هي أنه لم يضع نظريته على نحو واضح ودقيق. فعندما يتحدث عن العلاقات بوجه عام، يبدو أنه يعني أنها بأسرها عقلية، غير أن ذلك لم يمنعه من الحديث عن علاقات جزئية كما لو لم تكن عقلية بصورة خالصة. ويمكن أن نلاحظ ذلك – كما أعتقد – في معالجته للعلّية.

٧ – يرى لوك أن «ما يؤدي إلى إحداث أي فكرة بسيطة أو مركبة، نطلق عليه الاسم العام «علّة»، وما ينتج عن ذلك نطلق عليه اسم «معلول»[٦٢] وبالتالي، فإننا نستقبل أفكارنا عن العلّة والمعلول من ملاحظة أن أشياء جزئية، وصفات أو جواهر موجودة. وعندما نلاحظ أن السيولة – مثلاً – وهي «فكرة بسيطة»، قد حدثت في الشمع نتيجة لتأثير درجة حرارة معينة عليه،. «نطلق على الفكرة البسيطة عن الحرارة، علّة السيولة في الشمع، ونطلق على السيولة المعلول»[٦٣]. وعلى نحو مماثل، عندما نلاحظ أن الخشب، وهو «فكرة بسيطة» يتحول إلى الرماد، وهي «فكرة مركبة» أخرى،

إذا ما تعرضت للنار، نطلق على النار علّة الرماد، ونطلق على الرماد المعلول». ومن ثم، فإن فكرتي العلّة والمعلول تنشأن من أفكار نستقبلها من الإحساس أو التأمل. «ويكفي وجود فكرة العلّة والمعلول لدينا، لأن ننظر إلى أي فكرة بسيطة، أو جوهر، على أنهما موجودان عن طريق فعل فكرة أخرى أو جوهر آخر، دون معرفة طريقة تلك العملية»[٦٤]. إننا نستطيع أن نميز بين أنواع مختلفة من الإيجاد. فعندما ينتج جوهر جديد من مادة موجودة من قبل، فإننا نتحدث عن «التوليد» Generation. وعندما تنتج «فكرة بسيطة» (أو صفة) في شيء موجود من قبل، فإننا نتحدث عن «التبدل». وعندما يوجد أي شيء دون أن تكون هناك أي مادة سابقة يتكون منها، فإننا نتحدث عن «الخلق». Creation. لكن أفكارنا عن كل هذه الأنواع المختلفة من الإيجاد تُستمد من أفكار نستقبلها عن طريق الإحساس والتأمل، مع أن لوك لم يقدم أي تفسير لكيفية شمول هذه القضية العامة حالة فكرتنا عن الخلق.

ومن حيث إن العلّية علاقة بين أفكار، فإنها بناء عقلي. غير أن لها أساساً واقعياً، وهذا الأساس هو القوة، أي القوى التي تمتلكها الجواهر لإحداث جواهر أخرى، وإحداث أفكار فينا. ويصنف لوك فكرة القوة بوصفها فكرة بسيطة، على الرغم من إنني «أعترف بأن القوة تتضمن بداخلها نوعًا من علاقة، أي علاقة بفعل أو تغير»[٦٥]. وتُقسم القوى – كما رأينا – إلى قوى إيجابية وقوى سلبية. ومن ثم يمكننا أن نسأل من أين نستمد فكرتنا عن القوة الإيجابية والفاعلية العلّية. والإجابة – كما يرى لوك – هي أن فكرتنا الأكثر وضوحًا عن القوة الإيجابية مستمدة من التفكير والاستبطان. فإذا لاحظنا كرة متحركة تضرب كرة ساكنة وتحركها، فإننا لا نلاحظ أي قوة إيجابية في الكرة الأولى، لأنها «توصل فقط الحركة التي تستقبلها من كرة أخرى وتفقد في ذاتها كثيراً مثل الكرة الأخرى التي تستقبل الحركة: التي لا تقدم لنا سوى فكرة مبهمة عن قوة إيجابية تتحرك في جسم، بينما نلاحظ أنها تنتقل فقط، ولا تحدث أي حركة. لأنها ليست سوى فكرة مبهمة جداً عن قوة لا تصل إلى إحداث الفعل، بل إلى استمرار تقبل الفعل[٦٦] ومع ذلك، إذا رجعنا إلى الاستبطان فإننا «نجد في ذواتنا قوة على أن نبدأ، أو نتحمل، ونواصل أو ننهي أفعالاً عديدة من أفعال أذهاننا وحركات أجسامنا، عن طريق تصور نظام الذهن أو تفضيله، أو ليس فعل هذا الفعل المعين أو ذاك»[٦٧].

إن ممارسة الإرادة هى التى تقدم لنا – بالتالى – الفكرة الأكثر وضوحًا عن القوة والفاعلية العلّية.

وهكذا يقيم «لوك»، اقتناعه الخاص بالأسس التجريبية لأفكارنا عن العلّة والمعلول، والفاعلية العلّية، أو ممارسة القوة الفاعلة. غير أنه لم يقدم أى تحليل واقعى للعلاقة العلّية. ومع ذلك، فإنه يبيِّن، فى أدلته على وجود اللّه وعندما يكتب إلى ستلنجفت، أنه كان مقتنعاً بأن القضية التى تقول «كل شىء له بداية، لابد أن تكون له علّة»، هى قضية لا تقبل الشك. لقد اتهم لوك بأنه لم يفسر كيف تثبت التجربة هذه القضية. بيد أن «لوك» اعتقد، كما يوضح الكتاب الرابع من كتابه «مقال..»، أن هناك شيئًا مثل اليقين الحدسى، وأن الذهن يستطيع أن يعى ارتباطًا ضرورياً بين الأفكار. وسيقول لوك دون شك فى حالة القضية التى نحن بصددها أننا نحصل على أفكارنا عن وجود شىء وعن علّة عن طريق التجربة، ثم ندرك بعد ذلك الارتباط الضرورى بين الأفكار، ثم نعبر عنه بقولنا إن كل شىء يوجد، لابد أن تكون له علّة. ومن المحتمل أن لوك اعتقد أن هذا التفسير للمسألة يرضى احتياجات نظريته التجريبية عن أسس كل أفكارنا ومعرفتنا. والسؤال عما إذا كان هذا التفسير يتفق مع ملاحظاته عن العلاقات من حيث إنها بناءات عقلية هو مسألة أخرى..

٨ – أما بالنسبة للعلاقات، فإن لوك يخصص فصلاً لفكرتى الهوية والتباين. فعندما نرى شيئًا موجوداً فى مكان معين فى لحظة من الزمن، فإننا نكون على يقين بأنه هو نفسه وليس شيئًا آخر يوجد فى نفس الوقت فى مكان آخر، حتى على الرغم من أن الشيئين قد يتشابهان فى نواح أخرى. لأننا على يقين بأن الشىء الواحد والشىء هو هو لا يمكن أن يوجد فى وقت واحد فى أكثر من مكان. ويرجع لوك هنا إلى الاستخدام اللغوى المألوف. فإذا لاحظنا جسمًا وليكن (أ) يوجد فى زمان وليكن (ب) وفى مكان وليكن (جـ)، وإذا لاحظنا جسماً وليكن (د) يوجد فى زمان وليكن (ب)، وفى مكان وليكن (هـ)، فإننا نتحدث عنهما بوصفهما جسمين مختلفين، على الرغم من أنهما قد يتشابهان إلى حد كبير. لكن إذا وجد الجسم (أ) والجسم (د) فى الزمان (ب) وفى المكان (جـ)، فإننا لا نستطيع أن نميز بينهما؛ وسنتحدث عن جسم واحد ونفس الجسم، ولا نتحدث عن جسمين. ولا أقصد أن لوك يعتقد أن وجهة النظر هذه هى

– ببساطة – «مسألة كلمات: ولكني أقصد أنه يقبل وجهة نظر الحس المشترك التي يعبر عنها الاستعمال اللغوي العادي. ولأن الله أزلي، ولا يعتريه التغير، وقادر، فليس ثمة شك – كما يخبرنا لوك – في هويته الذاتية الثابتة. لكن الأشياء المتناهية توجد في زمان ومكان، وتحدد علاقتها بالزمان التي تكون فيه والمكان الذي توجد فيه هوية كل شيء – طيلة فترة وجودها. ويمكننا، بالتالي، أن نحل مشكلة التفرد بالقول بأن مبدأ التفرد «هو الوجود ذاته»، الذي يحدد وجود أي نوع بزمان معين ومكان معين، لا يقبل التبديل بوجودين من نفس النوع[٦٨]. والجزء الأخير من هذا التعريف شامل؛ لأنه من الممكن أن يشغل جوهران من نوعين مختلفين نفس المكان في نفس الزمان. ومن المحتمل أن لوك كان يفكر – أساسًا – في أزلية الله وقدرته.

لكن على الرغم من أن لوك يعرِّف الهوية بوجه عام من جهة التساوي الزماني والمكاني لوجود شيء ما، فإنه يرى أن المسألة أكثر تعقيداً مما تسمح به هذه الصياغة. فإذا ارتبطت ذرتان لتكّونا «كتلة واحدة من المادة»، فإننا نتحدث عن الكتلة بوصفها هي هي، طالما أن نفس الذرتين ارتبطتا معًا. لكن إذا أبعدنا ذرة وأضفنا الأخرى، فإن النتيجة تكون كتلة مختلفة أو جسمًا مختلفًا. وعلى أية حال، نحن معتادون، بالنسبة للأشياء الحية، أن نتحدث عن الكائن الحي بوصفه نفس الجسم الحي، حتى على الرغم من التغيرات الواضحة التي تحدث في المادة. إن النبات يستمر في أن يكون نفس النبات «طالما أنه يشارك في الحياة نفسها، على الرغم من أن هذه الحياة تنتقل إلى جزيئات جديدة من المادة تتحد بالنبات الحي بصورة جوهرية، في تنظيم مستمر مشابه يطابق ذلك النوع من النبات»[٦٩]. وحالة الحيوانات تشبه حالة النبات. فالهوية المستمرة لحيوان ما تشبه، على نحو ما، هوية آلة من الآلات. لأننا نتحدث عن الآلة من حيث إنها هي هي، حتى إذا تمَّ إصلاح أجزاء منها أو تمَّ تجديدها، بسبب التنظيم المستمر لكل الأجزاء منظوراً في ذلك إلى بلوغ غاية أو غرض معين، ومع ذلك يختلف الحيوان عن الآلة، في أن الحركة في حالة الآلة تأتي من الخارج، في حين أنها تأتي في حالة الحيوان من الداخل.

ومن ثم فالهوية لشيء ما غير عضوي بسيط يمكن تعريفها، عن طريق الزمان والمكان (على الرغم من أن لوك لا يذكر اتصال التاريخ الزماني والمكاني للشيء من

حيث إنه واحد من معايير بقاء الهوية الذاتية). إن الهوية المستمرة لشيء غير عضوى مركب تتطلب الهوية المستمرة (بالنسبة لمكان وزمان) لأجزائه التى يتكون منها. وعلى أية حال، تُعرَّف الهوية المستمرة لجسم عضوى من جهة الأجزاء التى نعرفها عن طريق حياة مشتركة، وليس من جهة الهوية المستمرة للأجزاء ذاتها. و«لا تنطبق الهوية، بالفعل، فى هاتين الحالتين؛ أى فى حالة كتلة المادة وحالة الجسم الحى، على نفس الشيء[٧٠]. إن الأجسام اللاعضوية والعضوية تختلف فى النوع، وتختلف معايير الهوية فى حالتين، على الرغم من أنه لابد أن يكون هناك وجود مستمر فى كلتا الحالتين له علاقة ما بالنظائر الزمانية - المكانية.

إلى أى حد يمكننا أن نطبق على الإنسان معايير الهوية التى تنطبق على الأجسام العضوية الأخرى؟ الإجابة التى يقدمها لوك هى أن الهوية الذاتية المستمرة للإنسان لا تكمن فى شيء «سوى مشاركة نفس الحياة المستمرة عن طريق جزيئات المادة المتدفقة باستمرار فى تتابع يتحد بنفس الجسم المنظم بصورة جوهرية[٧١]. إنه لم يفسر المعنى الدقيق لهذا القول بدقة، غير أنه يبين أننا معتادون، ومعتادون بصورة مبررة، على أن نتحدث عن «نفس الشخص» عندما يكون هناك استمرار جسمى، فمهما تحدث تغيرات سيكولوجية فى الشخص، فإننا مع ذلك نظل نصفه بأنه هوهو، شريطة أن يكون وجوده الجسمى مستمراً. وعلى أية حال، إذا أخذنا هوية النفس على أنها المعيار الوحيد للهوية، فإن نتائج غريبة تنتج. فلو افترضنا، من أجل المناقشة، افتراض البعث مثلاً، فإنه يتحتم علينا أن نقول إن (س)، الذى كان يعيش فى اليونان القديمة، هو نفس الشخص (ص) الذى كان يعيش فى أوروبا فى العصور الوسطى، لأن النفس – ببساطة – هى هى. بيد أن طريقة الحديث هذه ستكون غريبة جداً؛ إذ إننى «لا أعتقد أن أى شخص، يمكنه إن كان واثقًا بأن نفس إله الجبل[٧٢] كانت فى أحد خنازيره البرية، أن يقول مع ذلك إن الخنزير هو إنسان أو إله الجبل[٧٣]. وبمعنى آخر، يلجأ لوك هنا إلى الاستعمال اللغوى العادى. فنحن نتحدث عن شخص ما بوصفه هو هو عندما يكون هناك اتصال جسمى. ويكون لدينا هنا معيار تجريبى للهوية. بيد أنه لا توجد، فى رأى لوك، طريقة لضبط استعمالنا لكلمة «نفس»، إذا قلنا إنها هوية نفس تجعل شخصاً ما هو هو.

لكن على الرغم من أننا معتادون على أن نتحدث – عادة – عن شخص ما بوصفه هو هو عندما يكون هناك اتصال جسمي، فإننا نستطيع مع ذلك أن نثير التساؤل: فيما تتمثل الهوية الشخصية، إذا كنا نعني «بالشخص» موجوداً مفكراً وعاقلاً أعني يمتلك عقلاً وتأملاً ويمكن أن ينظر إلى ذاته بوصفها ذاته، أي نفس الشيء المفكر في أوقات مختلفة وأماكن مختلفة[٧٤]. والإجابة عن هذا السؤال هي الوعي، الذي يصرح لوك بأنه لا يمكن أن ينفصل عن التفكير وجوهري بالنسبة له، «فمن المستحيل بالنسبة لأي شخص أن يدرك دون أن يدرك[٧٥] أنه يدرك»[٧٦] وبقدر ما يستطيع الوعي أن يرجع إلى أي فعل ماض أو تفكير ماض، بقدر ما يصل إلى هوية هذا الشخص[٧٧].

ويصل لوك إلى نتيجة منطقية وهي أنه إذا كان من الممكن بالنسبة لنفس الشخص (أي شخص هو هو بمعنى أن هناك اتصالاً جسدياً) أن يكون له وعي متميز لا يتبدل في الوقت (أ)، ويكون له وعي آخر متميز لا يتبدل في وقت آخر (ب)، فإننا لا نستطيع أن نتحدث عن الشخص من حيث إنه هو نفس «الشخص» في الوقت (ب) كما كان في الوقت (أ). وهذا هو «إحساس الجنس البشري في الإعلان الجدي عن آرائه، بأن القوانين البشرية لا تعاقب المجنون على أفعال الإنسان الحكيم، ولا تعاقب الإنسان الحكيم على ما يفعله المجنون، وتجعلهما بالتالي شخصين؛ وهذا ما تفسره، إلى حد ما، طريقة حديثنا باللغة الإنجليزية، عندما نقول إن شخصاً ما لا يكون هو نفسه، أو لا يكون بالقياس إلى نفسه؛ أي أنها تكون مندسة في القولين كما لو كان هؤلاء الآن، أو على الأقل يعتقد الذين يستخدمونها في البداية، أن النفس قد تغيرت، أي أن الشخص نفسه لم يعد في ذلك الشخص»[٧٨].

٩ – يخبرنا لوك في نهاية الكتاب الثاني من كتابه «مقال..» أنه بعد أن قدم تفسيراً لمصدر أنواع أفكارنا، اقترح في البداية أن ينتقل في الحال إلى النظر في الاستخدام الذي يصنعه العقل من هذه الأفكار والمعرفة التي نحصل عليها عن طريقها. بيد أن التأمل أقنعه بأنه يجب أن يدرس اللغة قبل الاستمرار في مناقشة المعرفة؛ لأن الأفكار والكلمات مرتبطة ارتباطاً لا تنفصم عراه بصورة واضحة، وتكمن معرفتنا – كما يرى – في قضايا ونتيجة لذلك يخصص الكتاب الثالث لموضوع الكلمات أو اللغة.

لقد جعل اللّه الإنسان موجوداً اجتماعياً بالطبيعة. ويجب أن تكون اللغة «الأداة العظيمة والرابطة المشتركة للمجتمع»(٧٩). وتتكون اللغة من الكلمات، والكلمات دلالات للأفكار. إن «استخدام الكلمات لابد أن يكون علامات ذات معنى لأفكار، والأفكار التي ترمز إليها هي دلالاتها المناسبة والملائمة»(٨٠). صحيح أننا نأخذ كلماتنا لكي تكون دلالات لأفكار في أذهان أناس آخرين، ودلالات لأفكار في أذهاننا نحن أيضًا، عندما نتحدث نحن وهم بلغة مشتركة - وغالبًا ما نفترض أن الكلمات تشير إلى الأشياء - على الرغم من أن كلمات شخص ما تعني أساساً، وبصورة مباشرة، الأفكار الموجودة في ذهنه هو. إذ يمكن استخدام كلمات - بالطبع - بدون معنى. فالطفل يستطيع أن يتعلم كلمة ما ويستخدمها كالببغاء، دون أن تكون لديه الفكرة التي تعنيها - عادة - لهذه الكلمة. لكن في هذه الحالة لا تكون الكلمة سوى ضجيج لا معنى له.

وعلى الرغم من أن لوك يصرّ بشدة على أن الكلمات هي دلالات للأفكار، فإنه لا يقدم أي تفسير دقيق لمعنى هذا القول. ومع ذلك فإن موقفه العام واضح بقدر كاف، إذا لم ندقق النظر فيه بإمعان. إن الأفكار - تبعًا لنظرية لوك التمثيلية - هي الموضوعات المباشرة للتفكير وتشير الأفكار - أو بعض منها - إلى الأشياء أو هي دلالات للأشياء. بيد أن الأفكار خاصة. ولكي نقوم بتوصيل أفكارنا إلى الآخرين ونتعلم أفكار الآخرين نحتاج إلى «دلالات عامة ذات معنى». وتفي الكلمات بهذه الحاجة. لكن ثمة اختلافًا بين الأفكار، التي تكون دلالات للأشياء والكلمات. فتلك الأفكار التي تدل على أشياء أو تمثل أشياء هي دلالات طبيعية. وبعض منها على الأقل، إن شئت فقل، تنتجها أشياء، مع إن بعضها الآخر بناءات ذهنية. ومع ذلك، فإن الكلمات كلها هي دلالات اتفاقية متعارف عليها Conventional: إذ أن الاختيار أو الاتفاق هو الذي يحدد دلالاتها ومغزاها. ومن ثم عندما تكون فكرة الإنسان هي هي في ذهن الرجل الفرنسي والرجل الإنجليزي، فإن دلالة هذه الفكرة هي homme في اللغة الفرنسية و man في اللغة الإنجليزية. واضح أن لوك يفترض أن التفكير في ذاته يتميز بالفعل عن استخدام الكلمات والرموز، وأن إمكان التعبير عن الفكرة نفسها بأشكال لغوية مختلفة وفي لغات مختلفة هو برهان على هذا التمييز.

ومع ذلك، هناك تحفظ لابد من إضافته إلى القول بإن الكلمات هى دلالات للأفكار، «فبجانب الكلمات التى هى أسماء للأفكار الموجودة في الذهن، توجد كلمات كثيرة للغاية تُستخدم لكى تدل على الرابطة التى يعطيها الذهن للأفكار أو للقضايا بعضها ببعض[٨١]. إن الذهن لا يحتاج إلى دلالات الأفكار فحسب «الموجودة أمامه»، ولكنه يشير إلى بيان فعل ما من أفعاله الخاصة بالنسبة لتلك الأفكار أو الإشارة إليه. فكلمة «يكون» أو «لا يكون»، على سبيل المثال، تبيِّن أو تشير أو تعبر عن أفعال الذهن الخاصة بالإثبات أو النفي. ويسمى لوك الكلمات من هذا النوع «جزيئات»، ولا يدرج تحت هذا العنوان الرابطة فى القضايا فحسب، ولكنه يدرج أيضاً حروف الجر وحروف العطف. فهذه كلها تشير إلى أو تعبر عن، فعل ما من أفعال الذهن بالنسبة لأفكاره.

وعلى الرغم من أن لوك لم يقدم أى تفسير دقيق لنظريته عن الدلالة، فإنه يرى بوضوح كاف أن القول بأن الكلمات هى دلالات لأفكار، وأن اللغة التى تتكون من دلالات اتفاقية – هى وسيلة توصيل الأفكار – يؤلف تبسيطاً مفرطاً. «لكى نجعل الكلمات تفى بغرض التوصيل، فمن الضرورى أن تثير في المستمع نفس الفكرة التى تمثلها فى ذهن المتحدث»[٨٢].

بيد أن هذه الغاية لا تتحقق باستمرار. فالكلمة، مثلاً، قد تمثل فكرة مركبة جداً؛ ومن الصعب في هذه الحالة أن نتأكد أن الكلمة تمثل باستمرار، وبصورة دقيقة، نفس الفكرة فى الاستخدام العام. «ونادراً ما يحدث أن يكون لأسماء الأشخاص ذات الأفكار المركبة جداً، التى تكون فى الغالب كلمات أخلاقية – نفس الدلالة الدقيقة – عند شخصين مختلفين؛ لأنه نادراً ما تتفق فكرة شخص ما المركبة مع فكرة شخص آخر، وغالباً ما تختلف عن فكرته الخاصة، التى كانت لديه بالأمس أو ستكون لديه غداً»[٨٣]. ولأن الأعراض المركبة بناءات ذهنية، أى تجمعات من أفكار قام الذهن بوضعها معاً، فمن الصعب أن نجد أى معيار ثابت للمعنى. فمعنى كلمة مثل «القتل» يتوقف ببساطة على الاختيار. وعلى الرغم من أن «الاستخدام العام ينظم معنى الكلمات بطريقة جيدة نوعاً ما من أجل المحادثة المشتركة»[٨٤]، فإنه لا توجد سلطة معروفة يمكنها أن تحدد المعنى الدقيق لهذه الكلمات. وهكذا فإن الأمر مختلف عندما نقول إن الأسماء تمثل أفكاراً، عنه عندما نقول ما هى الأفكار بالضبط التى تمثلها هذه الأسماء.

إنه قلّما يمكن التغلب على «نقص» اللغة. لكن هناك أيضًا شيئًا مثل «سوء استعمال» الكلمات الذى لا يمكن تجنبه. فالناس، أولاً: ـ كثيرًا ما يصوغون كلمات لا تمثل أى أفكار واضحة ومتميزة. «ولستُ فى حاجة هنا إلى أن أقدم أمثلة؛ فقراءة كل إنسان وحديثه يزودانه بأمثلة كافية، أو إذا أراد زيادة أكثر فهناك الأساتذة العظام لمثل هذا النوع من الألفاظ، وأنا أقصد بهم الأسكولائيين والميتافيزيقيين (الذين قد يندرج بينهم، كما أعتقد، الفلاسفة الطبيعيون وفلاسفة الأخلاق الذين يتنازعون فى العصور المتأخرة) فعند هؤلاء جميعًا وسائل تكفى كثيرًا لإقناعه[٨٥]. وثانيًا: كثيرًا ما يُساء استخدام الكلمات فى الحديث بأن يستخدمها نفس الشخص بمعان مختلفة. ويكمن سوء استخدام آخر فى أننا نعتبر الكلمات أشياء ونفترض أن بنية الواقع لابد أن تناظر طرق المرء فى حديثه عنها. ويذكر لوك «أيضًا الكلام المجازى بوصفه واحداً من عوامل سوء استخدام للغة. ولقد بذل أقصى ما وسعه لأن يذكر الشواهد على أنه مصدر، أو مناسبة لسوء استخدام اللغة: الواقع إنه هو نفسه يشعر بذلك إلى حد ما. لأنه يلاحظ أن «البلاغة»، مثل الجنس اللطيف، تمتلك بداخلها ألوانًا من الجمال واسعة الانتشار، حتى إنها لا تقبل أن يتحدث أحد ضدها»[٨٦]. بيد أن المسألة التى يهتم بها هى أن «البلاغة» و«البيان» يُستخدمان لتحريك الدوافع وتضليل الحكم، كما يحدث فى الغالب فى كثير من الأحيان، وهو فيلسوف عقلى إلى حد كبير فى محاولته أن يميز بوضوح بين الاستخدام الملائم وغير الملائم للغة الانفعالية واللغة المثيرة للأفكار.

ومن ثم، فإن سوء استخدام الكلمات مصدر خصب للخطأ، ويعتبر لوك ذلك، بوضوح، موضوعًا ذا أهمية كبيرة. لأنه يؤكد، فى نهاية كتابه «مقال..» على الحاجة لدراسة علم الدلالات. إن النظر فى الأفكار والكلمات من حيث إنها الوسائل العظيمة للمعرفة لا تلعب دوراً وضيعًا فى تأمل أولئك الذين ينظرون إلى المعرفة البشرية فى سياقها الكلى. ومن المحتمل أنه إذا نظرنا إليها بوضوح ونظرنا إليها بجدية، فإنها تقدم لنا نوعًا آخر من المنطق والنقد أكثر مما نعرفه حتى الآن[٨٧]. لكن افتراض لوك لم يؤخذ بجدية واهتمام عظيم إلا فى أزمنة قريبة العهد جداً.

١٠ – ولما كانت الألفاظ العامة تلعب مثل هذا الدور البارز فى الحديث، فلابد من توجيه انتباه خاص إلى أصلها ومعناها واستخدامها. لابد أن تكون لدينا ألفاظ عامة؛

لأن اللغة التي لا تتكون إلا من أسماء الأعلام فحسب، لا يمكن حفظها وتذكرها، وحتى لو كان في الإمكان ذلك، فإنها تكون عديمة الفائدة بالنسبة للتواصل. فلو أن شخصًا ما، على سبيل المثال، لم يتمكن من الإشارة إلى البقر بوجه عام، ولكن كان لديه اسم علم لكل بقرة جزئية معينة رأها، فإن الأسماء لن يكون لها معنى بالنسبة لشخص آخر لم يعرف هذه الحيوانات الجزئية. لكن على الرغم من أنه لابد أن تكون هناك أسماء عامة، فإن السؤال يثار عن كيفية امتلاكنا إياها. «لأنه إذا كانت كل الأشياء التي توجد لا تكون سوى جزئيات فقط، فكيف نستطيع أن نتمثل الطبائع العامة، عن طريق ألفاظ عامة أو أين نجد تلك الطبائع العامة التي تمثلها هذه الألفاظ؟[٨٨]».

ويرد لوك على ذلك قائلاً بإن الكلمات تصبح عامة بأن تكون دلالات لأفكار عامة، وإن الأفكار العامة تتكون عن طريق التجريد. «إن الأفكار تصبح عامة بأن نفصل منها ظروف الزمان والمكان وأي أفكار أخرى قد تحددها وتجعلها دالة على هذا الوجود الجزئي أو ذاك. ويمكنها أن تمثل أفرادًا كثيرين عن طريق هذا التجريد؛ وكل فكرة تطابق تلك الفكرة المجردة (كما نسميها) تكون من هذا النوع[٨٩]». فالطفل، دعنا نفترض، يتعرف في البداية على شخص واحد. ثم يتعرف بعد ذلك على أشخاص آخرين. ويكوِّن فكرة عن الخصائص العامة، ويستبعد الخصائص التي تخص هذا الفرد أو ذاك. ومن ثم تكون لديه فكرة عامة، تدل على لفظ «إنسان». ومع نمو التجربة، يستطيع أن يستمر في تكوين أفكار أخرى أكثر اتساعًا وتجريدًا، كل فكرة منها تدل على لفظ عام.

وينجم عن هذا أن الكلية والعمومية ليستا صفتين للأشياء، تكونان فرديتين أو خاصيتين، بل هما صفتان للأفكار والكلمات: «أي أنهما من اختراع الفهم وخلقه، يصنعها من أجل استخدامه الخاص، ولا تعني سوى دلالات، سواء كانت كلمات أم أفكارًا[٩٠]». إن أي فكرة أو أي كلمة هي – بالتأكيد – خاصة أيضًا؛ أعني أنها هذه الفكرة الجزئية أو تلك الكلمة المعينة. لكن ما نسميه بالكلمات العامة أو الكلية وما نسميه بالأفكار العامة أو الكلية تكون كلية في مغزاها ودلالتها. وهذا يعني أن الفكرة العامة أو الكلية تدل على نوع من الأشياء، مثل بقرة أو خروف أو شخص ما في حين أن اللفظ العام يمثل الفكرة من حيث إنها تدل على نوع من الأشياء. «ومن ثم،

فإن ما تعنيه الكلمات العامة هو نوع من الأشياء؛ وكل كلمة عامة تعنى ذلك من حيث إنها دلالة لفكرة ما مجردة موجودة في الذهن وتوجد أشياء تتفق مع هذه الفكرة، ولذلك فإنها تندرج تحت هذا الاسم – أو تكون – والمعنى واحد، من هذا النوع»[٩١].

ومع ذلك فإن القول بإن الكلية لا تخص إلا الكلمات والأفكار، لا يعنى أنه ليس ثمة أساس موضوعي للفكرة الكلية. «ولا أتصور أنني نسيت هنا، ولا أنكر، أن الطبيعة تصنع أثناء إنتاج الأشياء كثيراً منها (أى الأشياء) متشابهة: ولا شيء أكثر وضوحاً، خاصة فى أجناس الحيوانات وكل الأشياء التى تتكاثر عن طريق البذرة»[٩٢]. بيد أن الذهن هو الذى يلاحظ ألوان التشابه هذه الموجودة بين الأشياء الجزئية ويستخدمها كفرصة لتكوين أفكار عامة. وعندما تتكون فكرة ما عامة – كفكرة الذهب – مثلاً – فإننا نقول إن شيئًا جزئيًا يكون ذهبًا أو لا يكون من حيث إنه يطابق هذه الفكرة أو لا يطابقها.

ويتحدث لوك – أحيانًا – بطريقة توحى لباركلي بأن الفكرة العامة صورة ذهنية image تتكون من عناصر متنافرة. فهو يتحدث – مثلاً – عن الفكرة العامة عن المثلث، التى «يجب أن تكون غير مستوية، ولا مستطيلة، ولا تكون متساوية الساقين، ولا متساوية الأضلاع، لكنها تكون هذه كلها ولا واحدة منها .... فهي فكرة توضع فيها أجزاء من أفكار مختلفة وغير متسقة معًا[٩٣]. بيد أنه ينبغى أن يُفهم هذا القول فى ضوء ما يقوله لوك فى موضع آخر عن «التجريد». فهو لا يقول إن الفكرة العامة عن المثلث صورة ذهنية، ولا يقول إنها تتكون من «أجزاء» أفكار مختلفة ومتنافرة. أعنى أن الذهن يحذف ويستبعد العلامات الخاصة بهذا النوع من المثلث أو ذاك، ويضع الخصائص العامة لأنواع مختلفة من المثلث معًا لكي يكوِّن الفكرة العامة عن المثلث. ومن ثم يُتصور التجريد بوصفه عملية حذف أو استبعاد ووضع ما يبقى معًا، أعنى الخصائص العامة. وقد يكون ذلك – بالفعل – ولسوء الطالع أمراً غامضًا، بيد أنه ليست هناك حاجة لنجعل لوك يتحدث بلغو مطلق بأن ننسب إليه وجهة نظر مؤداها أن الأفكار العامة تتكون من عناصر متنافرة.

١١ – ومن المهم ألا نفهم كلمة «التجريد» فى هذا السياق على أنها تعنى تجريد الماهية الحقيقية لشيء ما. إذ أن لوك يميز بين معنيين للفظ «ماهية حقيقية». المعنى

الأول منهما هو المعنى الموجود عند أولئك الذين يفترضون – إذا استخدمنا كلمة ماهية بالنسبة لمن لا يعرفون ماذا عساه أن تكون – عدداً معيناً من تلك الماهيات التى وفقًا لها تُصنع كل الأشياء الطبيعية، ويشارك فيها كل شيء منها، ويصبح بالتالى ماهية هذا النوع أو ذاك[٩٤]. وهذه النظرية، كما يقول لوك، هى افتراض لا يمكن الدفاع عنه، كما يبينها تكاثر الحيوانات. لأن النظرية تفترض مقدمًا ماهيات ثابتة ومحددة، ولا يمكنها أن تفسر واقعة الحالات التى يصعب الفصل فيها، وواقعة ألوان التنوع الموجود فى النوع Type. وبمعنى آخر، إنها لا تطابق المعطيات التجريبية المتاحة. وفضلاً عن ذلك، فإن افتراض ماهيات ثابتة لكنها غير معروفة هو افتراض لا قيمة له ولا فائدة منه، حتى إنه يمكن استبعاده حتى إذا لم يتناقض مع المعطيات التجريبية. أما الرأى الآخر والأكثر عقلانية (عن الماهيات الحقيقية) فهو رأى أولئك الذين ينظرون إلى كل الأشياء الطبيعية على أن لها تركيبًا حقيقيا لكنه غير معروف من أجزائها عديمة الإحساس، التى تتدفق منها تلك الصفات الحساسة التى تخدمنا فى أن نقوم بتمييزها بعضها عن بعض، وبناء على ذلك نضطر إلى أن نضعها فى أنواع تحت تسميات عامة[٩٥] لكن على الرغم من أن هذا الرأى «أكثر عقلانية»، فإنه لا تكون هناك بصورة واضحة مسألة تجريد ماهيات غير معروفة. فكل تجمع من أفكار بسيطة يتوقف على «البناء الحقيقى» لشيء ما، لكنا لا نعرف هذا البناء الحقيقى. ولذلك لا يمكن تجريده.

ويميز لوك الماهيات الاسمية عن الماهيات الحقيقية. فنحن معتادون على أن نقرر إذا ما كان شيء معين ذهبًا أم لا بملاحظة إذا ما كان يمتلك تلك الخصائص المشتركة؛ إذ يُنظر إلى امتلاكها على أنه أمر ضرورى وكاف لكى نصنف شيئًا ما على أنه ذهب. والفكرة المركبة عن تلك الخصائص هى الماهية الاسمية للذهب. وذلك هو سبب قول لوك إن «الفكرة المجردة التى يمثلها الاسم (العام) وماهية النوع واحدة وهى هى»[٩٦]، وإن «كل فكرة مجردة متميزة هى ماهية متميزة»[٩٧]. وبالتالى، فإن الماهية الاسمية هى التى تُجرد، عن طريق استبعاد خصائص تميز أشياء فردية والإبقاء على خصائص مشتركة.

ويضيف لوك القول بأنه فى حالة الأفكار البسيطة والأعراض البسيطة تكون الماهيات الحقيقية والاسمية هى هى. «وهكذا فإن شكلاً يتضمن مكانًا بين ثلاثة

خطوط يكون الماهية الحقيقية والماهية الاسمية أيضًا للمثلث»[٩٨]. لكن في حالة الجواهر، فإنها تكون مختلفة. فالماهية الاسمية للذهب هي الفكرة المجردة عن الخصائص التي يمكن ملاحظتها وتكون مشتركة بالنسبة للأشياء التي تصنف على أنها ذهب؛ لكن ماهيته الحقيقية، أو جوهره، هو «التكوين الحقيقي لأجزائه التي لا تحس، التي يتوقف عليها كل صفات اللون، والوزن وقابلية الانصهار، والصلابة... إلخ، التي توجد فيه» . ونحن لا نعرف هذه الماهية الحقيقية، أي جوهر الذهب الخاص. إن طريقة لوك في الحديث معرضة للنقد بالتأكيد. لأنه من غير الملائم أن نتحدث في حالة الفكرة العامة عن المثلث عن «الماهية بوجه عام» إذا عرفناها بأنها البناء الحقيقي، لكنه غير معروف، من الأجزاء التي لا تحس لجوهر مادي. بيد أن معناه العام واضح بصورة كافية، أعني أنه من المعقول أن نتحدث في حالة الجواهر المادية عن ماهية حقيقية تتميز عن الماهية الاسمية أو الفكرة المجردة، في حين أنه لا يكون معقولاً أن نتحدث عن الماهية الاسمية في حالة المثلث.

الهوامش

(١) E. , 2, 5:1, P. 158.

(٢) E. , 2, 6: 1, P. 159.

(٣) E. , 2, 7,1: 1, P. 160.

(٤) E. , 2, 7,7: 1, P. 163.

(٥) E. , 2, 1,25: 1, P. 142.

(٦) E. , 2, 2: 1, P. 145.

(٧) E. , 2, 12, 1,: 1, P. 214.

(٨) Edit. Tand, P. 120.

(٩) E. , 2, 12, 1: 1, P. 213.

(١٠) Ibid, P. 214.

(١١) E. , 2, 12, 8: 1, P. 217.

(١٢) E. , 2, 12, 4: 1, P. 215.

(١٣) E. , 2, 12, 5: 1, PP. 215 - 16.

(١٤) يصر لوك، عكس ديكارت وأتباعه، على أن الامتداد والجسم ليسا الشيء نفسه. ففكرة الجسم تتضمن – مثلاً – فكرة الصلادة، في حين أن فكرة الامتداد لا تتضمن هذه الفكرة (الصلادة).

(١٥) E. , 2, 12, 5: 1, P. 216.

(١٦) E. , 2, 18, 2: 1, P. 294.

(١٧) E. , 2, 13, 3: 1, P. 220.

(١٨) E. , 2, 13, 4: 1, P. 220.

(١٩) E. , 2, 14, 3: 1, P. 239.

(٢٠) E. , 2, 14, 31: 1, P. 256.

(٢١) E. , 2, 15, 6: 1, P. 262.

(٢٢) E. , 2, 17, 1: 1, P. 277.

(٢٣) I bid, P. 276.

(٢٤) E. , 2, 17, 4: 1, P. 278.

(٢٥) E. , 2, 17, 8: 1, PP. 281 - 2.

(٢٦) E. , 2, 17, 9: 1, P. 283.

(٢٧) E. , 2, 22, 8: 1, P. 385.

(٢٨) E. , 2, 22, 9: 1, P. 385.

(٢٩) Ibid.

(٣٠) Ibid.

(٣١) E. , 2, 8, 8: 1, P. 169.

(٣٢) E. , 2, 8, 9: 1, P. 170.

(٣٣) E. , 2, 8, 10: 1, P. 170.

(٣٤) E. , 2, 8, 23: 1, P. 179.

(٣٥) E. , 2, 8, 15: 1, P. 173.

(٣٦) المن Manna مادة من شجر الدردار الأوروبى تدخل فى تركيب بعض الأدوية. وقد ذكر الكتاب المقدس فى سفر الخروج الإصحاح السادس عشر أن الرب أرسل «المن» من السماء إلى بنى إسرائيل عندما جاءوا فى الصحراء وندموا على خروجهم من مصر «إذ كنا جالسين عند قدور اللحم نأكل خبزاً للشبع» خروج ١٦ ـ ٣ والمقصود أن المرض والألم لا يظهران فى الطعام بصفة عامة. (المترجم)

(٣٧) E. , 2, 8, 17: 1, P. 174.

(٣٨) E. , 2, 8, 16: 1, P. 174.

(٣٩) E. , 2, 8, 19: 1, P. 176.

(٤٠) E. , 2, 8, 20: 1, P. 176.

(٤١) See Vol. 11 of this History, p. 287.

(٤٢) E. , 2, 8, 8: 1, P. 169.

(٤٣) E. , 2, 8, 8: 1, P. 169

(٤٤) E. , 2, 23, 1: 1,PP. 390 - 1.

(٤٥) هذا هو المعنى الحرفي لكلمة Substance (الجوهر) الإنجليزية فهى مكونة من مقطعين Sub يعنى تحت و Stane يقف ـ فهى ما يقف تحت أو ما يحمل كذا. (المراجع)

(٤٦) E. , 2, 23, 2: 1, P. 391.

(٤٧) Ibid, P. 392.

(٤٨) E. , 2, 23, 6: 1, P. 396 .

(٤٩) Ibid, P. 397.

(٥٠) E. , 2, 23, 37: 1, P. 422 .

(٥١) E. , 4, 3, 6: 11, P. 192 .

(٥٢) E. , 2, 23, 33: 1, P. 418 .

(٥٣) Ibid.

(٥٤) E. , 2, 23, 37: 1, P. 422 .

(٥٥) E. , 2, 25, 1: 1, P. 427.

(٥٦) E. , 2, 25, 3: 1, P. 428.

(٥٧) E. , 2, 25, 5: 1, p. 428.

(٥٨) E. , 2, 25, 7: 1, PP. 429 - 30.

(٥٩) E. , 2, 25, 8: 1, P. 430.

(٦٠) E. , 3, 10, 33: 11, P. 145.

(٦١) E. , 2, 26, 1: 1, P. 433.

(٦٢) Ibid, P. 434.

(٦٣) E. , 2, 26, 2: 1, P. 435.

(٦٤) E. , 2, 21, 3: 1, P. 310.

(٦٥) E. , 2, 21, 4: 1, P. 312.

(٦٦) E. , 2, 21, 5: 1, P. 313.

(٦٧) E. , 2, 27, 4: 1, PP. 441 - 2.

(٦٨) E. , 2, 27, 5: 1, P. 443.

(٦٩) E. , 2, 27, 4: 1, P. 442.

(٧٠) E. , 2, 27, 7: 1, P. 444.

(٧١) إله الجبل Heliogabalus الاسم الذى اتخذه الإمبراطور الرومانى فاريوس أفيتوس باسيانوس Varius Avitus Bassianus (٢١٨ ـ ٢٢٢) وكان إله الجبل Elagabalus هو إله الشمس عند السوريين والفينيقيين (وكانوا فى حمص يعبدون الشمس تحت اسم إله الجبل) ـ ولأمر غير معروف تماما تصور الإمبراطور أن ارتقاءه العرش يعود الفضل فيه إلى هذا الإله، فأصبح الشغل الشاغل له فى حكمه هو إظهار امتنانه وعرفانه له. فتسمى بهذا الاسم المقدس بوصفه جَداً أعظم، وكان أعز لديه من لقب «جلالة الإمبراطور»! وبصفة عامة كان هذا الإمبراطور يوصف بالحمق والتعصب ، فضلاً عن التهتك والخلاعة ـ قارن إدوارد جيبون «اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها» ترجمة محمد على أبو درة ومراجعة أحمد نجيب هاشم ـ وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، المجلد الأول ص ١٩٣ وما بعدها، وانظر أيضاً كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» ، مكتبة مدبولى ، المجلد الأول ص ٣٢٠ . (المراجع)

(٧٢) Ibid, P. 445.

(٧٣) E. , 2, 27, 11: 1, P. 448.

(٧٤) قد تبدو العبارة غريبة لكنها صحيحة، وهي تفسر لنا ما سوف يسميه هيجل - فيما بعد- بالوعي الذاتي الذي هو إدراك لعملية الإدراك نفسها: فأنا أعي الطعام (أو أدركه) لكني أعي أيضًا (أو أدرك) هذا الوعي نفسه. (المراجع)

(٧٥) Ibid, P. 449.

(٧٦) E. , 2, 27, 11: 1, P. 449.

(٧٧) E. , 2, 27, 20: 1, P. 461.

(٧٨) E. , 3, 1, 1: 11, P. 3.

(٧٩) E. , 3, 2, 1: 11, P. 9.

(٨٠) E. , 3, 7, 1: 1, P. 98.

(٨١) E. , 3, 9, 6: 11, P. 106.

(٨٢) E. , 3, 9, 6: 11, P. 107.

(٨٣) E. , 3, 9, 8: 11, P. 108.

(٨٤) E. , 3, 10, 2: 11, P. 123.

(٨٥) E. , 3, 10, 34: 11, P. 147.

(٨٦) E. , 4, 21,4: 11, P. 462.

(٨٧) E. , 3, 3, 6: 11, P. 16.

(٨٨) Ibid, PP. 16 - 17.

(٨٩) E. , 3, 3, 11: 11, P. 21.

(٩٠) E. , 3, 3, 12: 11, P. 22.

(٩١) E. , 3, 3, 13: 11, P. 23.

(٩٢) E. , 4, 7, 9: 11, P. 274.

(٩٣) E. , 3, 3, 17: 11, P. 27.

(٩٤) Ibid, PP. 27 - 8.

(٩٥) E. , 3, 3, 12: 11, P. 23.

(٩٦) E. , 3, 3, 14: 11, P. 9, 25.

(٩٧) E. , 3, 3, 18: 11, P. 29.

(٩٨) Ibid, P. 29.

الفصل السادس

لوك (٣)

المعرفة بوجه عام - درجات المعرفة - مدى معرفتنا وحقيقتها - المعرفة بوجود الله - المعرفة بالأشياء الأخرى - الحكم والاحتمال - العقل والإيمان

١ - يقول لوك في مسودة كتابه «مقال..» إنه يبقى علينا الآن أن نبحث أي نوع من المعرفة الحقيقية يكون لدينا عن هذه الأفكار أو بواسطتها عن الموضوع الملائم للمعرفة، التي تكمن تماماً في الإثبات أو النفي، وما هو نوع القضايا سواء كانت ذهنية أم لفظية، التي لا تعدو أكثر من إدراك الأشياء على ما هي عليه بالفعل أو على نحو ما هي موجودة عليه فعلاً، أو القضايا التي تعبر عن ألوان الإدراك عن طريق كلمات يفهمها الآخرون كما نفهمها نحن[١]. بيد أنه يبدأ الكتاب الرابع من كتابه «مقال..» بعد نشره بالقول التمثيلي الصريح «لما كان الذهن في كل أفكاره واستدلالاته ليس له موضوع مباشر سوى أفكاره الخاصة، التي يتأملها أو يستطيع أن يتأملها، فإنه يتضح أن معرفتنا لا تلم إلا بهذه الأفكار فحسب»[٢]. ويستمر في القول بأن المعرفة تكمن، حصراً، في إدراك الارتباط والاتفاق أو الاختلاف والتناقض في أي فكرة من أفكارنا. فعندما نعرف أن زوايا المثلث الثلاث تساوي زاويتين قائمتين، فإننا ندرك وجود رابطة ضرورية بين أفكار. ويمكننا بالتالي أن نقول بصورة مشروعة إننا نعرف أن زوايا المثلث الثلاث تساوي زاويتين قائمتين.

لكن ما الذي نعنيه «باتفاق» و«اختلاف» الأفكار؟ يسمي لوك الصورة الأولى من صور الاتفاق والاختلاف «الهوية أو التباين». فالذهن يعرف - مثلاً - بصورة مباشرة وبصورة لا تحتمل الخطأ أن فكرتي الأبيض والدائري (عندما يستقبلهما عن طريق

التجربة الحسية) هما على نحو ما هما عليه وليستا فكرتين آخريين نسميهما الأحمر والمربع. وربما يخطئ شخص ما، بالفعل، في اللفظين الصحيحين بالنسبة لهاتين الفكرتين، بيد أنه لا يستطيع أن يمتلكهما دون أن يرى أن كل فكرة منهما تتفق مع نفسها وتختلف مع أفكار أخرى مختلفة. أما الصورة الثانية التي يذكرها لوك فيطلق عليها اسم «النسبة أو الإضافة». وهو هنا يتصور إدراك العلاقات الموجودة بين الأفكار، التي قد تكون علاقة الاتفاق أو الاختلاف. وتمدنا القضايا الرياضية بالنموذج الأساسي، مع أنها ليست النموذج الوحيد، بمعرفة علاقة الإضافة. والصورة الثالثة هي اتفاق أو اختلاف المعية في الوجود (التآني في الوجود). ومن ثم فإن معرفتنا بالحقيقة التي تقول إن النار لا تلتهم الجوهر هي معرفة تقول إن قوة البقاء دون أن تلتهمه النار توجد مع أو تلازم باستمرار الخصائص الأخرى التي تكوِّن معًا فكرتنا المركبة عن الجوهر الذي نتحدث عنه. والصورة الرابعة والأخيرة هي وجود اتفاق أو اختلاف «الوجود الحقيقي». ويقدم لوك لذلك مثالاً وهو عبارة «الله موجود».أعني أننا نعرف أن فكرة الله «تتفق مع» أو تناظر موجوداً يوجد بالفعل.

وثمة مسألتان واضحتان بصورة مباشرة في هذا التصنيف لصور المعرفة. أولاهما أن المعرفة بالهوية والمعرفة بالتلازم في الوجود (التآني في الوجود) كلتاهما معرفة بالإضافة. ويسلم لوك بذلك بالفعل. «إن الهوية والتلازم في الوجود ليسا سوى علاقتين»[٣]. بيد أنه يستمر ليزعم أن لهما خصائص تخصهما تبرر وضعهما تحت عناوين منفصلة، مع إنه لا يفسر ما عساها أن تكون تلك الخصائص. أما المسألة الثانية فهي أن المعرفة بالوجود الحقيقي تشكل – بوضوح صعوبة للوك. لأننا إذا عرَّفنا الفكرة بأنها الموضوع الذي يتناوله الذهن عندما يفكر، فإنه لا يكون من السهل أن نرى كيف يمكننا أن نعرف أن أفكارنا تناظر موجودات حقيقية، من حيث إن هذه الموجودات ليست أفكارنا. ومع ذلك إذا استبعدنا هذه المسألة الآن، فإننا نستطيع أن نقول إن المعرفة تتمثل عند لوك إما فيّ إدراك الاتفاق أو الاختلاف بين الأفكار أو في إدراك اتفاق أو اختلاف الأفكار مع الأشياء التي هي نفسها ليست أفكاراً.

٢ – وينتقل لوك إلى فحص درجاتّ معرفتنا. ويبين هنا تحولاً عقليا حاسماً. لأنه يرفع من شأن الحدس والبرهان، اللذين يميزان المعرفة الرياضية، مع أنهما

ليسا مقتصرين عليها، على حساب ما يطلق عليه اسم «المعرفة الحسية». إنه لم يرتد - بالطبع - عن نظريته التجريبية العامة التي تقول إن كل أفكارنا تأتي من التجربة من الإحساس أو التأمل. لكن لأنه يفترض مسبقًا هذه النظرية، فإنه يأخذ المعرفة الرياضية بوضوح على أنها مثال يحتذى به للمعرفة. ويظهر في هذه المسألة - على الأقل - تشابهًا مع ديكارت.

«إذا تأملنا في طرقنا الخاصة للتفكير، فإننا سنجد أحيانًا أن الذهن يدرك اتفاق أو اختلاف فكرتين بصورة مباشرة، دون توسط أي فكرة أخرى: وقد نطلق على ذلك، فيما - أعتقد - اسم المعرفة الحدسية»[٤]. ومن ثم فإن الذهن يدرك بصورة مباشرة عن طريق الحدس أن اللون الأبيض ليس هو اللون الأسود، وأن ثلاثة أكبر من اثنين[٥]. وهذه المعرفة هي أكثر أنواع المعرفة وضوحًا ويقينًا التي يمكن أن يبلغها الذهن البشري. ولا مجال للشك فيها، «وعليها يعتمد كل يقين وبرهان كل معرفتنا»[٦].

والدرجة الثانية من درجات المعرفة هي المعرفة البرهانية، حيث لا يدرك الذهن اتفاق الأفكار أو اختلافها بصورة مباشرة، لكنه يحتاج إلى توسط أفكار لكي يستطيع أن يفعل ذلك. ويخطر ببال لوك البرهان الرياضي أولاً، حيث تتم البرهنة على قضية ما أو يتم تقديم الدليل عليها. وليس لدينا - كما يقول - معرفة حدسية مباشرة تقول إن زوايا المثلث الثلاث تساوي زاويتين قائمتين: فنحن نحتاج إلى «أفكار تتوسط» يمكن - كما نعرف - سهولة الحدس ووضوحه. كما يكون - في الوقت نفسه - لكل خطوة في البرهان يقين حدسي. لكن لو انتبه لوك بصورة أكثر إلى البرهان القياسي أكثر مما فعل في حقيقة الأمر، فربما شك إلى حد ما في صدق هذا القول الأخير. لأنه يمكن أن تكون هناك حجة قياسية تحتوي على قضية ممكنة. ولا يُعرف صدق قضية ممكنة عن طريق ما يسميه لوك باليقين الحدسي. فليس هناك ارتباط ضروري بين الألفاظ؛ ومن ثم لا نستطيع أن ندركه بصورة مباشرة. وبمعنى آخر، فإن فكرة لوك عن البرهان، كما يشير الشراح تنحصر في مجال المعرفة البرهانية بنطاق ضيق للغاية.

إن ما يحتاج إليه الحدس والبرهان ليس المعرفة، بل «الاعتقاد أو الظن» في كل الحقائق العامة على الأقل[٧]. ومع ذلك، فهناك معرفة حسية بالوجود الجزئي. فبعض الناس، كما يرى لوك، لديهم شك فيما إذا كانت هناك أشياء موجودة تناظر أفكارنا؛

«لكنى أعتقد مع ذلك أننا مزودون هنا بدليل يبعدنا عن الشك»[٨]. فعندما يرى شخص ما الشمس أثناء النهار، فإن إدراكه يكون مختلفًا عن تصوره للشمس أثناء الليل، وهناك اختلاف لا يمكن إنكاره بين شم رائحة وردة واستدعاء رائحة الوردة. وإذا قال إن كل ذلك قد يكون حلمًا، فلابد أن يسلم مع ذلك بوجود اختلاف كبير بين الحلم بالوجود فى النار والوجود فيها بالفعل.

٣ – وبالتالى، ثمة ثلاث درجات من المعرفة هى: الحدسية، والبرهانية، والحسية. لكن إلى أى مدى يمكن أن تمتد معرفتنا؟ إذا كانت المعرفة تتمثل فى إدراك الاتفاق أو الاختلاف بين الأفكار، فإنه ينجم عن ذلك «أنه ليست لدينا معرفة أكثر من الأفكار التى لدينا»[٩]. ولكن، كما يرى لوك، «لا ينقص مدى معرفتنا حقيقة الأشياء فحسب، بل ينقصها حتى مدى أفكارنا الخاصة»[١٠]. ومن الضرورى فحص ما يعنيه بذلك. إننا نستطيع أن نتابعه فى أخذ الصور الأربع من المعرفة التى يذكرها فى القسم الأول واحدة تلو الأخرى، وفى رؤية المدى تمتد معرفتنا أو يمكن أن تمتد فى كل طريقة من طرق إدراك اتفاق أو اختلاف أفكارنا.

أولاً، تمتد معرفتنا «بالهوية والتباين» بقدر ما تمتد أفكارنا. أعنى أنه لا يمكن أن تكون لدينا فكرة دون أن ندرك حدسيًا أنها هى ذاتها، وتختلف عن أى فكرة أخرى.

بيد أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لمعرفتنا «بالتواجد» (أو المصاحبة فى الوجود). ففى هذه الحالة تكون معرفتنا ناقصة، على الرغم من أن الجزء الأعظم والأغلب من معرفتنا التى تخص الجواهر تتمثل فى معرفتنا «بالتواجد» أو المصاحبة فى الوجود[١١]. ففكرتنا عن نوع جزئى من الجواهر هو تجمع من أفكار بسيطة توجد معًا. «ففكرتنا عن اللهب، مثلاً، هى أنه جسم حار، ومضىء، ويتحرك إلى أعلى، وفكرتنا عن الذهب هى أنه جسم ثقيل إلى حد ما أصفر اللون وقابل للذوبان وللانصهار»[١٢]. بيد أن ما ندركه هو تلازم حقيقى واقعى أو معية أفكار بسيطة: فنحن لا ندرك أى ارتباط ضرورى بينها. إن أفكارنا المركبة عن الجواهر تتكون من أفكار عن صفاتها الثانوية، وتعتمد هذه الصفات على «الصفات الأولية لأجزائها الضئيلة وغير المدركة؛ أو إذا لم تعتمد عليها، فإنها تعتمد على شىء بعيد عن إدراكنا[١٣]». وإذا لم نعرف الجذر الذى تنبثق منه، فإننا لا نعرف ما هى الصفات التى تنتج بالضرورة منه أو تتنافى

بالضرورة مع بناء الجوهر غير المحسوس. ومن ثم لا يمكننا أن نعرف ما هي الصفات الثانوية التي يجب أن تلازم باستمرار الفكرة المركبة. «إن معرفتنا في كل هذه المباحث تمتد قليلاً أبعد من تجربتنا»[١٤]. ولا يمكننا، أيضًا، أن نميز أي ارتباط ضروري بين قوى جوهر على أن يحدث تغيرات محسوسة في أجسام أخرى، وأي من هذه الأفكار التي تكوّن معًا فكرتنا عن الجوهر الذي نتحدث عنه. «إن التجربة هي التي لابد أن نعتمد عليها في هذا الجزء. وهي ترغب في أن تكون أكثر تطوراً»[١٥]. وإذا انتقلنا من الأجسام إلى الأرواح، فإننا نجد أنفسنا في ظلام أعظم.

والسبب الذي يقدمه لوك للقول بأن معرفتنا «بالتلازم» لا تمتد بعيداً جداً ذو أهمية كبيرة. وواضح أنه كان يفكر في معيار مثالي للمعرفة. «فامتلاك «معرفة حقيقية» بتواجد الأفكار التي تكوّن معًا الماهية الاسمية لشيء ما، يعني رؤية ارتباطاتها الضرورية بعضها ببعض، على نحو مماثل لما ندرك فيه ارتباطات ضرورية بين الأفكار في القضايا الرياضية. بيد أننا لا ندرك هذه الارتباطات الضرورية. إننا نرى الفكرة المركبة للذهب تضم فكرة الاصفرار بوصفها مسألة واقعية حقيقية، لكنا لا ندرك ارتباطًا ضروريًا بين الاصفرار والصفات الأخرى التي تكوّن معًا فكرة مركبة عن الذهب. ومن ثم نحكم عليها معرفتنا بأنها ناقصة؛ فهي ببساطة معرفة تقوم على التجربة؛ تقوم على ارتباطات واقعية. ولا نستطيع أن نبرهن على قضايا في العلم الطبيعي أو «الفلسفة التجريبية»: «إذ أن اليقين والبرهان شيئان يجب علينا ألا نزعمهما في هذه القضايا»[١٦]. إننا لا نستطيع أن نبلغ «حقائق عامة، ولا يمكن الشك فيها»[١٧] عن الأجسام. ويبدو أن موقف لوك، في كل ذلك، هو موقف «عقلي»، أعني موقف منْ يأخذ المعرفة الرياضية على أنها المعيار المثالي، وليس موقفًا «تجريبيًا».

ولا أعتقد في الوقت نفسه أن وجهة النظر هذه ينبغي التشديد عليها. إذ أن لوك يعني، بالفعل، أن العلم الطبيعي ناقص بالضبط لأنه تجريبي، غير أنه ينسب، أيضًا، ألوان قصوره إلى جهل معاصر. «فعلى الرغم من أننا لسنا بلا أفكار عن هذه الصفات الأولية للأجسام بوجه عام، فإننا لا نعرف ما عساه أن يكون حجم الجانب الأعظم من أجسام الكون، ولا شكله، أو حركته الخاصة، فنحن نجهل القوى المتعددة، وألوان الفاعلية، وطرق العملية التي تنتج بها المعلولات يوميًا[١٨]. إنها هنا ببساطة مسألة

جـهل، فحـواسنا ليـست دقـيقـة بدرجـة تكفى لإدراك «الجزئيات الضـئيلة» للأجسـام وتكتشف عملياتها. ولا تحملنا تجاربنا وأبحاثنا إلى ما هو أبعد، على الرغم من أننا «لسنا على يقين مما إذا كانت ستنجح مرة ثانية فى وقت آخر. إن ذلك يعوق معرفتنا اليقينية بحقائق كونية تخص الأجسام الطبيعية، ويحملنا ذهننا وراء الواقع الجزئى بصورة ضئيلة جداً[١٩]. إن لوك يُبدى - بحق - نغمة تشاؤمية. لأنه «يقبل الشك فى أنه مهما تكن المثابرة البشرية والفلسفة التجريبية مفيدتين فى الأشياء الفيزيائية، فإن (المعرفة) العلمية لا تكون مع ذلك فى متناول يدنا[٢٠]. ويؤكد أنه على الرغم من أن أفكارنا عن الأجسام تخدمنا من أجل أغراض عملية عادية «فإنه ليست لدينا مقدرة على المعرفة العلمية، ولا نستطيع أن نكتشف حقائق عامة، ومفيدة، ولا نزاع فيها تخصها. إن اليقين والبرهان شيئان يجب علينا ألا نزعمهما فى هذه المسائل[٢١] إن لدينا هنا، كما لاحظنا فى الفقرة الأخيرة، تقليلاً من قيمة العلم الطبيعى لأنه يعوزه معرفة مثالية: إن لدينا تأكيداً واضحاً بأن العلم الطبيعى لا يمكن أن يصبح «علماً» على الإطلاق. ومع ذلك، فإن ملاحظات لوك التشاؤمية فيما يتعلق بالعلم الطبيعى ترجع ببساطة إلى حد كبير إلى جهل معاصر ونقص الأجهزة التكنولوجية اللازمة لاكتشافات ألوان رائعة من التقدم. ومن ثم، بينما يكون من الضرورى أن نلاحظ الموقف العقلى الذى يظهر فى الكتاب الرابع من كتاب «مقال...»، فإننى أعتقد أنه ينبغى علينا ألا نغالى فيه فى هذا السياق.

أما النوع الثالث من المعرفة، أى المعرفة بالعلاقات، فمن الصعب أن نقول إلى أى مدى يمكن أن تمتد، «لأن ألوان التقدم التى تمت فى هذا الجزء من المعرفة، التى تعتمد على حكمتنا فى إيجاد أفكار متوسطة، قد تبيّن علاقات الأفكار التى لم ندرك تلازمها، فمن الصعب أن نقول متى نكون فى نهاية تلك الاكتشافات»[٢٢]. إن لوك يفكر أساساً فى الرياضيات. وأولئك الذين يجهلون الجبر - كما يقول - لا يمكنهم أن يتصوروا إمكاناته، ولا نستطيع أن نحدد مقدماً المصادر الأبعد للرياضيات ولا فوائدها. لكنه لا يفكر فى الرياضيات فقط، بل نعتقد أن الأخلاق قد تكون علماً برهانياً. غير أننا سنترك أفكار لوك عن الأخلاق إلى الفصل القادم.

وأخيراً، هناك معرفة بالوجود الفعلي للأشياء. ويمكن أن نلخص موقف لوك هنا بسهولة. «إن لدينا معرفة حدسية بوجودنا الخاص، ومعرفة برهانية بوجود الله، وبوجود أي شيء آخر سوى ما لا يكون لدينا عنه معرفة حسية، التي لا تتجاوز الموضوعات الماثلة لحواسنا»[٢٣]. أما بالنسبة للمعرفة بوجودنا الخاص، فإننا ندركها بوضوح وبيقين حتى إنها لا تحتاج إلى برهان وليست لديها استعداد للبرهان. «إنني إذا شككت في كل الأشياء الأخرى، فإن ذلك الشك الخالص يجعلني أدرك وجودي الخاص ولا يؤدي بي إلى الشك في ذلك»[٢٤]. ولا يقصد لوك، كما رأينا في الفصل الأخير، أن لديَّ يقينًا حدسيًا عن وجود نفس غير مادية داخل ذاتي. لكنني أدرك بوضوح أنني ذات مفكرة ، على الرغم من أن لوك لم يوضح ما نقوم بحدسه بصورة دقيقة. وسنتناول معرفتنا بوجود الله وبمعرفة الأشياء غير الله وذواتنا في الأقسام القادمة من هذا الفصل. والآن سأقوم بإثارة تساؤل يعالجه لوك تحت عنوان «حقيقة معرفتنا».

لقد رأينا الآن توًا أننا نستطيع، وفقًا لما يراه لوك، أن نعرف أن الأشياء موجودة. ويمكننا أن نعرف شيئًا ما عنها. لكن كيف يمكننا أن نفعل ذلك إذا كان الموضوع المباشر للمعرفة هو فكرة؟ «واضح أن الذهن لا يعرف الأشياء بصورة مباشرة، ولكن عن طريق توسط الأفكار التي تكون لديه عنها. وبالتالي لا تكون معرفتنا حقيقية إلا بوجود تطابق بين أفكارنا وحقيقة الأشياء. لكن ما عساه أن يكون المعيار هنا؟ كيف يعرف الذهن - عندما لا يدرك شيئًا سوى أفكاره الخاصة - أنها تتفق مع الأشياء ذاتها؟»[٢٥]. إن السؤال واضح بدرجة كافية. فما هي إجابة لوك؟

إننا نستطيع أن نضع المعرفة الرياضية والمعرفة الأخلاقية في جانب واحد. فالرياضيات البحتة تقدم لنا معرفة يقينية وحقيقية، لكنها معرفة «بأفكارنا الخاصة فقط»[٢٦]. أعني أن الرياضيات صورية: فهي تتحدث عن خصائص «الأفكار» مثل: فكرة المثلث، أو الدائرة، وعن العلاقات بين الأفكار وليس عن عالم الأشياء. ولا يتأثر صدق القضايا الرياضية بوجود أو عدم وجود الأشياء التي تناظر الأفكار التي يستخدمها الرياضي في استدلاله. فإذا أصدر حكمًا عن المثلث أو الدائرة، فإن وجود أو عدم وجود مثلث أو مربع في العالم لا يكون له علاقة تمامًا بصدق حكمه. وإذا كان الحكم صادقًا، فإنه يظل صادقًا حتى على الرغم من عدم وجود مثلث أو دائرة يناظران

أفكار عالم الرياضة عن المثلثات أو الدوائر. لأن صدق حكمه ينتج ببساطة من تعريفاته وبديهياته. «وعلى نحو مماثل يُستخلص يقين الأحاديث الأخلاقية ويقينها من حياة الناس ووجود تلك الفضائل فى العالم الذى يعالجونها فيه. ولا تكون واجبات «تيلى»[٢٧] Tully («واجبات» شيشرون)[٢٨] أقل صدقًا لأنه لا يوجد شخص فى العالم طبق بدقة قواعده الأخلاقية، وسار فى حياته وفق ذلك النموذج للرجل الفاضل الذى قــدمه لنا، ولم يوجد قط فى أى مكان عندما كتبه إلا فى الفكر فقط[٢٩].

ومع ذلك، فالموقف مختلف بالنسبة للأفكار البسيطة، لأن الذهن لا يخلق هذه الأفكار، كما هى الحال بالنسبة لفكرة الدائرة الكاملة، إن هذه الأفكار تُفرض على الذهن. ولذلك لابد أن تكون نتاج أشياء تؤثر على الذهن، ولابد أن تطابق الأشيــاء. أما من حيث الواقعة التى تقول إن الألوان – مثلاً – تحمل تشابهًا ضئيلاً مع القوى الموجودة فى الموضوعات التى تولد فينا الأفكار البسيطة المتصلة بها، فقد يتوقع المرء أن لوك يفسر طبيعة هذا «التطابق» بصورة أكثر دقة. لكنه مع ذلك، اكتفى بملاحظة أن «فكرة البياض أو المرارة – كما هى موجودة فى الذهن – وتطابق بدقة تلك القوة التى توجد فى أى جسم لأن ينتجها هناك، تمتلك كل التطابق الحقيقى الذى يمكن أن تمتلكه – أو ينبغى أن تمتلكه – مع أشياء موجودة خارجنا. وهذا التطابق الموجود بين أفكارنا البسيطة ووجود الأشياء يكفى للمعرفة الحقيقية[٣٠]. إنه قد يكفى، لكن ليست هذه هى المسألة التى نتحدث عنها. فالسؤال هو: كيف نعرف أو بالأحرى كيف نستطيع أن نعرف – بناء على مقدمات لوك – أن هناك تطابقًا على الإطلاق؟

ومن ثم فقد قيل إن الأفكار البسيطة تتطابق مع الموضوعات الخارجية. فماذا عن الأفكار المركبة ؟ إن هذا السؤال يخص أفكارنا عن الجواهر. لأنها لما كانت مثل أفكارنا المركبة الأخرى «نماذج أصلية من صنع ذهننا الخاص، وليست نسخًا من أى شىء»[٣١]، فإن مشكلة تطابقها ليست مُلحة. بل يمكن أن تقدم لنا «معرفة حقيقية» كما هى الحال فى الرياضيات، حتى إذا لم يناظرها شىء خارج الذهن. لكن الأفكار عن الجواهر تشير، إذا استخدمنا لغة لوك، إلى نماذج أصلية خارجنا؛ أعنى أننا نتصور أنها تناظر حقيقة خارجية. وينشأ السؤال : كيف نستطيع أن نعرف أنها تناظر – على افتراض أنها تناظر بالفعل – حقيقة خارجية بطريقة ما ؟ ويشير هذا السؤال – بالطبع

– إلى ماهيات اسمية، لأننا لا نعرف – فيما يرى لوك – الماهيات الحقيقية للأشياء، وإجابته هي أن أفكارنا المركبة عن الجواهر تتكون من أفكار بسيطة، وأنه «عندما نجد أفكاراً بسيطة تلازم أي جوهر، فإننا قد نربطها معًا مرة ثانية بثقة، ونصنع بالتالي أفكاراً مجردة عن الجواهر. لأن ما يمتلك ذات مرة وحدة الطبيعة، قد يتحد مرة أخرى»[٣٢].

والواقع أنه إذا كانت الصفات أفكاراً بسيطة، وإذا لم نعرف مباشرة إلا الأفكار، فإننا لا نستطيع أن نقارن على الإطلاق تجمعات صفات موجودة في أذهاننا، بتجمعات صفات موجودة خارج أذهاننا. ولا توضح إجابة لوك – بالتأكيد – هذه الصعوبة. لكن على الرغم من أنه يتحدث عن «أفكار بسيطة»، فإنه يتحدث أيضًا عن أفكارنا عن الصفات والجواهر. وبمعنى آخر، إنه يتأرجح بين وجهة نظر تذهب إلى أن الأفكار تكون – ببساطة – تحويرات سيكولوجية نعرف عن طريقها الأشياء بصورة مباشرة. أو أنه، بصورة أكثر دقة، لا يتأرجح بين هاتين الوجهتين من النظر (لأن وجهة نظره الصريحة هي أن موضوع المعرفة هو الأفكار)، ولكنه يتأرجح بين طريقتين للحديث؛ فهو يتحدث أحيانًا كما لو كانت الفكرة هي الوسط الذي توجد فيه المعرفة (وهذه هي وجهة نظره المعلنة)، ويتحدث أحيانًا كما لو كانت الوسط الذي تعمل بواسطته المعرفة. وقد يكون هذا الغموض مسئولاً إلى حد ما عن إخفاقه في أن يعالج الصعوبة التي تنشأ من مذهبه التمثيلي بجدية.

ومع ذلك، دعنا نفترض أننا نستطيع أن نعرف التناظر بين أفكارنا المركبة عن الجواهر، ومجموعات موجودة من صفات تتواجد معها. ولا يقر لوك – كما رأينا – بأنه يتم إدراك أي ارتباطات ضرورية بين هذه الصفات. وبالتالي – فإن معرفتنا – مع إنها حقيقية، لا تمتد وراء التجربة الفعلية التي تكون لدينا، وإذا عبرنا عن هذه المعرفة في صورة قضايا عامة أو كلية، فإننا لا نستطيع بصورة مشروعة أن ندعي أن هذه القضايا ربما تكون أكثر صدقًا.

٤ – لقد ذكرنا في القسم السابق أن وجهة نظر لوك هي أن لدينا، أو بالأحرى يمكن أن يكون لدينا، معرفة برهانية بوجود الله. وهو يعني بذلك أننا نستطيع أن نستنبط وجود الله «من جزء ما من معرفتنا الحدسية»[٣٣]. والحقيقة المعروفة حدسياً

التى يبدأ منها هى معرفتنا بوجودنا الخاص. وربما يكون أكثر دقة، القول بأن معرفة المرء البرهانية بوجود اللّه ترتكز على معرفته الحدسية بوجوده الخاص. غير أن معرفة المرء بوجوده الخاص لا تبرهن بذاتها على وجود اللّه. فنحن نحتاج إلى حقائق أخرى معروفة حدسيًا. وأولاها القضية التى تقول إن «العدم المحض لا يمكن أن ينتج أى موجود حقيقى لا يزيد على أنه يمكن أن يكون مساويًا لزاويتين قائمتين»[٣٤]. إن معرفتى الحدسية بوجودى الخاص تبين لى أن شيئًا واحداً على الأقل موجود. ومن ثم أعرف أننى لم أوجد منذ الأزل لكن لى بداية. لكن ما له بداية لابد أن ينتجه شىء آخر، إذ لا يمكن أن ينتج نفسه، وبالتالى لابد أن يوجد شىء – كما يقول لوك – منذ الأزل. وهو لم يوضح خطوات الحجة بوضوح كاف. لكن ما يعنيه بوضوح هو أنه لكى يوجد أى شىء فى أى وقت، لابد أن يوجد موجود ليس له بداية؛ لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك، فإن موجوداً يوجد نفسه – أو «يحدث ببساطة» – وذلك أمر لا يمكن تصوره. لقد أخذ لوك القول بأن أى شىء يوجد، إنما يوجد بفعل علّة خارجية موجودة على أنه قضية واضحة بذاتها. بيد أنه لم يفسر إذا ما كان يقصد إعلان بطلان الارتداد اللامتناهى فى النظام الزمنى (أى الارتداد إلى الماضى)، أو الارتداد اللامتناهى فى نظام اعتماد الوجود هنا والآن، دون رجوع إلى الماضى. ومع ذلك، فإنه يبدو من ملاحظات متنوعة أنه يفكر فى ارتداد لامتناه إلى الماضى. وإذا كان الأمر هكذا، فإن خط حجته يختلف عن خط حجة الأكوينى – مثلاً – الذى حاول أن يطور برهانًا على وجود اللّه مستقلاً عن السؤال عما إذا كانت سلسلة من أحداث زمنية ترتد إلى ما لا نهاية إلى الماضى أو لم تكن. إن حجة لوك مؤسسة بدون عناية وتفتقر – بوضوح – إلى الدقة. ويعلن البعض بطلانها تمامًا على أساس أن ما ينظر إليه لوك على أنه حقائق واضحة بذاتها ليس صادقًا وواضحًا بذاته. لكن حتى إذا لم نكن على استعداد لأن نفعل ذلك، فمن الصعب أن نقول عنه الشىء الكثير، لأن لوك لم يقرر ذلك بوضوح.

غير أننا، إذا ما افترضنا أن ثمة موجوداً وجد منذ الأزل، فإن السؤال الذى ينشأ هو: ما هى طبيعته؟ يستخدم لوك هنا المبدأ القائل بأن «ما يمتلك وجوده وبدايته من شىء آخر، لابد أن يمتلك أيضًا كل ما فى وجوده بل وينتمى فى وجوده إلى شىء آخر أيضًا[٣٥]». وبالتالى، فلما كان الإنسان يجد فى ذاته قوى، ولما كان يتمتع أيضًا

بالإدراك والمعرفة، فإن الموجود الأزلى الذى يعتمد عليه لابد أن يكون قويًا وعاقلاً أيضًا. لأن الشىء الذى يخلو من المعرفة، لا يمكن أن ينتج موجوداً يعرف. ويستنتج لوك من ذلك أن «هناك موجوداً أزليًا أكثر قوة، وأكثر معرفة، لا يهم إذا أراد أى شخص أن يطلق عليه اسم الله. والمسألة واضحة، ويمكن استنباط كل تلك الصفات الأخرى بسهولة التى يجب أن ننسبها إلى هذا الموجود الأزلى من هذه الفكرة التى درسناها فى حينها.

٥ – إن الإنسان يعرف وجوده الخاص عن طريق الحدس، ويعرف وجود الله عن طريق البرهان. «ولا يمكن أن تكون لدينا معرفة بأى شىء آخر إلا عن طريق الإحساس»[٣٦]. لأنه ليس هناك ارتباط ضرورى بين الفكرة التى تكون لدى شخص ما عن أى شىء غير الله ووجود الشىء، إن الحقيقة التى تقول إن لدينا فكرة عن شىء ما لا تبرهن على أنه موجود. لأننا لا نعرف أنه موجود إلا عندما يؤثر فينا. «إن الاستقبال الفعلى للأفكار من الخارج هو الذى يجعلنا نلحظ وجود الأشياء الأخرى، ويجعلنا نعرف أن شيئًا ما يوجد فى ذلك الوقت بدوننا»[٣٧]. إن استقبال الأفكار من الخارج هو الإحساس، ونحن لا نعرف وجود الأشياء التى تؤثر على أعضائنا الحسية إلا عندما تفعل ذلك. فعندما أفتح عينى، فإن ذلك لا يعتمد على اختيارى لما أراه؛ إذ أن شيئًا ما قد أثر علىّ. وفضلاً عن ذلك، فإننى إذا وضعت يدى قريبة جدا من النار، فإننى أحس بالألم، فى حين أنه عندما تكون لدىَّ الفكرة المحضة عن وضع يدى قريبة جداً من النار، فإننى لا أعانى من الألم. وتبين لنا هذه الاعتبارات أن ثقتنا فى وجود الأشياء الأخرى ليست لها أساس صحيح. حقا، إن معرفتنا بوجود الأشياء الخارجية لا تمتد إلا لحد الشهادة الحالية لحواسنا، لكن من المحتمل أن المنضدة التى أراها منذ لحظة مضت لا تزال موجودة، ومن الحمق أن نبحث عن معرفة برهانية قبل أن نستعد لأن نقبل قضية وجودية. «إن منْ لا يسلم بشىء فى شئون الحياة العادية سوى البرهان الواضح المباشر لن يكون على يقين بشىء فى هذا العالم سوى الفناء السريع. إن صحة غذائه أو شرابه ستقدم له سببًا لأن يغامر بتناوله: وسأعرف عن طيب خاطر ما يستطيع أن يفعله بناء على هذه الأسس التى لا تقبل شكًا، ولا اعتراضًا»[٣٨].

٦ – إن الذهن «يعرف» عندما يُدرك بالتأكيد ويرضى بدون شك باتفاق أو اختلاف أى فكرة[٣٩]. فنحن نعرف أن (س) هى (ص) عندما ندرك بوضوح ارتباطًا ضروريًا بينهما. لكن الذهن يمتلك ما يطلق عليه لوك اسم «مَلَكة» أخرى، أعنى الحكم أى «وضع الأفكار معًا أو فصل بعضها عن بعض في الذهن عندما لا يتم إدراك اتفاقها الأكيد أو عدم اتفاقها، لكن عندما يزعم أنه يفعل ذلك.. فإذا قام بتوحيدها أو فصلها كما تكون الأشياء في الواقع، فإنه يكون حكمًا صحيحًا»[٤٠]. ومن ثم، فإن الحكم يهتم بالترجيح وينتج ظنًا.

ويعرف لوك الترجيح بأنه «ظهور الاتفاق بناء على براهين مُعرضة للخطأ»[٤١]. أعنى، عندما نحكم على قضية بأنها صادقة بصورة محتملة، فإن ما يحركنا لأن نجمع على أن القضية صادقة بصورة محتملة ليست خاصيتها الواضحة بذاتها (لأننا نعرف في هذه الحالة أنها صادقة بالتأكيد)، وإنما بناء على أسس أو أسباب خارجية تكفى للبرهنة على صدقها. وهناك أساسان خارجيان رئيسيان للاعتقاد بأن قضية ما تكون صادقة على الرغم من أنها لا تكون صادقة عن طريق الوضوح الذاتى. الأساس الأول هو «مطابقة أى شيء لمعرفتنا الخاصة، أعنى الملاحظة والتجربة»[٤٢]. فالحديد يغوص في الماء، على سبيل المثال، كما تبيّن تجربتى. وإذا رأيتُ أن ذلك يحدث في الغالب أو باستمرار، فإن احتمال حدوثه في المستقبل يكون أكبر نسبيًا مما لو لم أره يحدث إلا مرة واحدة فقط. والواقع أنه عندما تصدر التجارب المتسقة، حكمًا ويتم التحقق من هذا الحكم باستمرار في تجربة أخرى، فإن الترجيح ينشأ بدرجة عالية حتى إنه يؤثر على توقعاتنا وأفعالنا بنفس الطريقة التي تؤثر بها بنية البرهان عليها من الناحية العملية. أما الأساس الثانى للاعتقاد بأن قضية ما تكون صادقة بصورة محتملة فهى الشهادة Testimony. وهنا يمكن أن توجد أيضًا درجات من الترجيح. فإذا كان هناك، مثلاً، عدد كبير من الشهود موضع ثقة على بعض الأحداث، وإذا اتفقت شهاداتهم، فسيكون هناك درجة أعلى من الترجيح مما لو كان الشهود قلّة وغير مهرة، أو إذا كانت التفسيرات التي يقدمونها يتعارض بعضها مع بعض.

ويقسم لوك «القضايا التي نلتقاها بناء على بواعث الترجيح[٤٣] إلى فئتين. تتكون الفئة الأولى من قضايا تخص أمور الواقع»، تندرج تحت الملاحظة ويمكن أن تكون

موضوعًا للشهادة البشرية. ومثال على ذلك القول بأن الماء تجمد فى إنجلترا الشتاء الماضى. أما الفئة الثانية فتتكون من قضايا تخص أمورًا لا يمكن أن تكون موضوعًا للشهادة البشرية لأنها لا تكون مبحثًا تجريبيًا. ومن الأمثلة على ذلك قولنا: وجود ملائكة، وإن الحرارة تكمن فى «تهيج عنيف للأجزاء الضئيلة غير المدركة من المادة المحترقة»[٤٤]. فى مثل هذه الحالات نستمد أسس الترجيح من المماثلة. فعندما نلاحظ المراحل المختلفة فى الترتيب الهرمى لمستويات الوجود التى تكون أسفل الإنسان (أى الحيوانات، والنباتات، والأشياء غير الحية)، يمكننا أن نحكم على أنه من المحتمل أنه توجد أرواح غير مادية متناهية بين الإنسان والله. وعندما نلاحظ أيضًا أن حك جسمين معًا يولد حرارة، فإننا نستطيع أن نبرهن عن طريق المماثلة على أن الحرارة ربما تتمثل فى الحركة العنيفة لجزئيات المادة غير المدركة.

واضح، إذن، أن قضايا العلوم الطبيعية – عند لوك – يمكن أن تتمتع فى أحسن الأحوال بدرجة عالية من الترجيح. وترتبط وجهة النظر هذه ارتباطًا وثيقًا – بالطبع – باقتناعه بأننا لا نعرف سوى الماهيات الاسمية للأشياء، ولا نعرف «ماهياتها الحقيقية» بالمعنى الذى شرحناه فى الفصل الأخير.

ولا يمكن أن تتمتع القضايا التاريخية – أيضًا – التى تقوم على الشهادة البشرية إلا بدرجات متنوعة من الترجيح. ويذكِّر لوك قراءه بأن الترجيح الذى يتمتع به الخبر التاريخى يعتمد على قيمة الشهادة المتصلة به، ولا يعتمد على عدد الناس الذين يعيدون رواية الخبر.

٧ – وربما توقع المرء أن يدرج لوك كل القضايا التى نقبلها عن طريق الإيمان فى طائفة القضايا المحتملة. غير أنه لم يفعل ذلك؛ لأنه سلَّم بوحى إلهى يقدم لنا يقينًا عن صدق المعتقدات الموحى بها، لأن شهادة الله ليس فيها شك. «إننا يمكن أيضًا أن نشك فى وجودنا الخاص، كما يمكن أن نشك فيما إذا كان هناك وحى صادق من الله. حتى إن الإيمان يكون مبدأ راسخًا وأكيدًا للإجماع والتيقن، ولا يترك مجالاً للشك أو التردد»[٤٥]. ولا يعنى ذلك – بالتأكيد – أنه يتم قبول كل الحقائق الخاصة بالله بناء على الإيمان. لأن لوك، كما رأينا، يؤكد الطابع البرهانى لمعرفتنا بوجود الله. إن الحقائق الموحى بها هى الحقائق التى تفوق العقل، مع إنها لا تناقضه، ونعرف صدقها

بناء على شهادة اللّه. وبمعنى آخر، يستمر لوك فى التمييز الذى كان موجوداً فى فترة العصور الوسطى بين الحقائق عن اللّه التى يمكن اكتشافها عن طريق العقل البشرى الذى لا يحتاج إلى عون، والحقائق التى لا يمكن معرفتها إذا لم يكشفهااللّه.

ويكره لوك، فى الوقت نفسه، بصورة كبيرة ما يُطلق عليه اسم «الحماس». وكان فى ذهنه موقف أولئك الناس الذين يكونون على استعداد لأن يفترضوا أن الفكرة التى تخطر على بالهم، هى وحى إلهى خاص أو هى نتيجة إلهام إلهى. إنهم لا يهتمون بأسباب موضوعية لتدعيم الزعم الذى يقول إن أفكارهم هى إلهام من اللّه: إذ أن الشعور القوى أكثر اقناعًا من العقل بالنسبة لهم. «إنهم متأكدون لأنهم متأكدون، وألوان الإقناع لديهم صحيحة لأنها قوية فيهم[٤٦]. إنهم يقولون إنهم «يرون» و«يحسون»، لكن ماذا يرون؟ هل يرون أن قضية ما صادقة بصورة واضحة أو أن اللّه يوحى بها؟ لابد من التمييز بين السؤالين. وإذا لم تكن القضية صادقة أو إذا لم تُقدم بوصفها صادقة بصورة محتملة على أسس موضوعية للإيمان، فلابد من تقديم أسباب للاعتقاد بأن اللّه هو الذى يوحى بها بالفعل. لكن «القضية تكون وحيًا بالنسبة للناس الذين يعانون من «الحماس» لأنها وحى»[٤٧]. ولذلك يصر لوك على أنه حتى على الرغم من أن اللّه يستطيع أن يوحى، بالتأكيد، بحقائق تجاوز العقل، بمعنى أن العقل وحده لا يستطيع أن يثبتها بوصفها حقائق صادقة، فإنه يجب أن نبيّن عن طريق العقل أنها حقائق يُوحى بها، بالفعل، قبل أن نتوقع قبولها عن طريق الإيمان. «إذا كانت قوة الإقناع هى النور الذى يجب أن يرشدنا، فإننى أسأل كيف يميز أى شخص بين أوهام «الشيطان» وإلهامات الروح القدس؟[٤٨]. ومع ذلك، عندما أوجد «اللّه» النبى، فإنه لم يدمر البشر. فقد ترك كل ملكات الإنسان فى حالتها الطبيعية، لكى تمكنه من الحكم على إلهاماته سواء كانت ذات مصدر إلهى أم لا[٤٩]. وعن طريق التخلص من العقل لإفساح المجال للوحى، فإن «الهوس الدينى» يقضى عليهما معًا. والحس المشترك واضح بصورة قوية جداً فى معالجة لوك «للهوس الدينى».

ولذلك، لا يسأل لوك عن إمكان الوحى الإلهى. فقد آمن – بحق – بمعتقدات مثل خلود النفس، وبعث الجسد بشهادة كلمة اللّه. لكنه يصر على أن القضايا التى تناقض العقل لا يستطيع اللّه أن يوحى بها. وواضح – كما أعتقد – أنه عندما يتحدث بهذه

الطريقة فإنه يفكر إلى حد كبير فى المعتقدات الكاثوليكية مثل الاعتقاد بأن الخبز والنبيذ اللذين يقدمهما الكاهن فى الكنيسة يتحولان فى جسم الآكل والشارب إلى جسد المسيح ودمه، ذلك الاعتقاد الذى يشير إليه بوضوح فى الفصل الذى كتبه عن الإجماع الخاطئ أو الخطأ(٥٠). والرد قد يكون واضحًا بأنه إذا كان هناك سبب وجيه للاعتقاد بأن الله يوحى بقضية ما، فإن هذه القضية لا يمكن أن تناقض العقل حتى على الرغم من أنها تجاوز العقل(٥١). بيد أن لوك بعد أن قرر أن معتقدات كثيرة تناقض العقل، استنتج أنه لا يمكن أن يُوحى بها ولا وجود لسبب كاف للاعتقاد بأنه موحى بها. وليس هنا مجال مناقشة مسائل خلافية لكن يجدر توجيه الانتباه إلى واقعة مؤداها أن لوك تابع وجهة نظر أفلاطونيى كمبردج أو «المتسامحين». فبينما رفض – من جهة – ما اعتبره هوسًا دينيًّا مضللاً للرسل والمبشرين الذين ينصِّبون أنفسهم بأنفسهم، فإنه يرفض أيضًا ما يبدو أنه النتائج المنطقية للإيمان بإمكان وحى إلهى، أعنى أنه إذا كانت هناك أسباب وجيهة للاعتقاد بأن الله أوحى بحقيقة عن طريق رسل معينة، فلا يمكن لقضية تقوم السلطة المخولة بتعليمها للناس أن تناقض العقل. ويرد لوك، بلا شك، بأن المعيار الوحيد لتقرير إذا ما كان مذهب ما يناقض العقل أو «يجاوز ببساطة العقل» – هو العقل ذاته. لكنه يجعل موقفه أسهل بتدعيمه عن طريق الإقرار، بإخلاص كاف، بإمكان وحى إلهى بدون أن يسأل عما إذا كان هذا الوحى موجوداً وما هو العضو أو الأعضاء الخاصة التى تشكل بواسطتها.

إن موقف لوك العام من الاعتدال وكراهيته لألوان التطرف، مع اقتناعه بأن الوصول إلى اليقين محدود جداً، بينما مجال الترجيح – فى درجاته المتنوعة – قد أدى به إلى أن يعتنق قضية الاعتدال. وأقول «داخل حدود» لأنه يقول فى «رسالة عن التسامح»، إن التسامح يجب ألا يمتد إلى الملحدين، أى أولئك الذين يتضمن دينهم الولاء لقوة أجنبية، وأولئك الذين لا يسمح لهم إيمانهم الدينى بأن يمدوا التسامح إلى الآخرين الذى يزعمونه لأنفسهم. إن الإلحاد يتضمن بالضرورة، فى رأيه، افتقاراً إلى المبادئ الأخلاقية وإغفالاً للطبيعة الملزمة للوعود، والمواثيق، والعهود. أما بالنسبة للطائفتين الأخريين، فإنه يضع فى ذهنه أساساً – وبصورة واضحة – الكاثوليك، حتى

إذا ما ذكر المسلمين. ويشارك لوك فى هذه المسألة الموقف العام لأبناء بلده فى ذلك الوقت تجاه الكاثوليك، مع إنه كان يكون من الممتع أن نعرف ما الذى كان يعتقده فعلاً فى ذلك الوقت، لو أنه انتبه أدنى انتباه للمسألة، فى الأساليب التى استخدمها فى المحكمة «سكروجر» رئيس المحكمة العليا[٥٢] فى القضية التى عرفت باسم «المؤامرة الكاثوليكية»[٥٣]. وربما تعاطف مع أهداف «شافتسبرى» السياسية المستترة وأتباعه. ومع ذلك، إذا وضع المرء فى اعتباره الموقف المعاصر فى بلده وكل مكان آخر، فإن الشىء الجدير بالملاحظة هو أنه ناصر التسامح بوجه عام. فلقد كان واعيًا بذلك تمامًا وبوضح، منذ أن نشر كتاباته فى هذا الموضوع غُفلاً.

الهوامش

(١) Rand, p. 85.

(٢) E.,4,1,1: 11,p. 167.

(٣) E.,4,1,7: 11,p. 171.

(٤) E.,4,3,1: 11,p. 190.

(٥) E.,4,3,6: 11,p. 191.

(٦) E.,4,3,9: 11,p. 199.

(٧) E.,4,2,14: 11,p. 185.

(٨) Ibid.p. 186.

(٩) E.,4,3,1: 11,p. 190.

(١٠) E.,4,3,6: 11,p. 191.

(١١) E.,4,3,9: 11,p. 199.

(١٢) Ibid.

(١٣) E.,4,3,11: 11,p. 200.

(١٤) E.,4,3,14: 11,p. 203.

(١٥) E.,4,3,16: 11,p. 206.

(١٦) E.,4,3,26: 11,p. 218.

(١٧) Ibid.

(١٨) E.,4,3,24: 11,p. 215.

(١٩) E.,4,3,25: 11,p. 217.

(٢٠) E.,4,3,26: 11,p. 217 -18.

(٢١) Ibid.

(٢٢) E.,4,3,18: 11,p. 204.

(٢٣) E.,4,3,21: 11,p. 212.

(٢٤) E.,4,9,3 : 11,p. 305.

(٢٥) E.,4,4,3: 11,p. 228.

(٢٦) E.,4,4,6: 11,p. 231.

(٢٧) كلمة تيلي Tully هي الصورة الإنجليزية لكلمة تيليوس Tultius اللاتينية، وهي تشير في العادة إلى الفيلسوف الروماني شيشرون ماركس تيليوس (١٠٦ - ٤٣ق.م) (المراجع)

(٢٨) المقصود كتاب شيشرون «في الواجبات De Officiis». (المراجع)

(٢٩) E.,4,4,8: 11,p. 233.

(٣٠) E.,4,4,4: 11,p. 230.

(٣١) E.,4,4,5: 11,p. 230.

(٣٢) E.,4,4,12: 11,p. 237.

(٣٣) E.,4,10,1: 11,p. 306.

(٣٤) E.,4,10,3: 11,p. 307.

(٣٥) E.,4,10,4: 11,p. 308.

(٣٦) E.,4,11,1: 11,p. 325.

(٣٧) E.,4,11,2: 11,p. 326.

(٣٨) E.,4,11,10: 11,p. 335 - 6.

(٣٩) E.,4,14,4: 11,p. 362.

(٤٠) Ibid.

(٤١) E.,4,15,1: 11,p. 363.

(٤٢) E.,4,15,4: 11,p. 365.

(٤٣) E.,4,16,5: 11,p. 374.

(٤٤) E.,4,16,12: 11,p. 380.

(٤٥) E.,4,16,14: 11,p. 383.

(٤٦) E.,4,19,9: 11,p. 434.

(٤٧) E.,4,19,10: 11,p. 436.

(٤٨) E.,4,19,13: 11,p. 438.

(٤٩) E.,4,19,14: 11,p. 438.

(٥٠) E.,4,20,10: 11,p. 450.

(٥١) لا ينكر اللاهوتيون الكاثوليكيون أن العقل يستطيع من حيث المبدأ أن يميز بين قضايا تناقض العقل، وقضايا لا يستطيع العقل أن يقرر صدقها أو كذبها دون مساعدة الوحي. لكننا قد نخلط - في حالات معينة - عندما نُترك وشأننا - بين القضايا الأولى والثانية.(المؤلف)

(٥٢) سير وليم سكروجر (١٦٢٣ ـ ١٦٨٣) قاض إنجليزى قاتل إلى جانب النظام الملكى في الحرب الأهلية في انجلترا. أصبح قاضى القضاة في انجلترا عام ١٦٧٨، حاول تبرئة جورج ويتمان طبيب الملكة في التهمة الموجهة إليه فيما يسمى «بالمؤامرة الكاثوليكية». (المراجع)

(٥٣) «المؤامرة الكاثوليكية» المزعومة هى التى اتهم فيها تيتوس أوتسى Titus Oates(١٦٤٩ ـ ١٧٠٥) الملكة كاترين اشارلو الثانى ملكة انجلترا وطبيبها الخاص «جورج ويتمان» بدس السم للملك عام ١٦٧٨ . (المراجع)

الفصل السابع

لوك (٤)

نظرية لوك الأخلاقية - حالة الطبيعة والقانون الطبيعى الأخلاقى - حق الملكية الخاصة - أصول المجتمع السياسى ؛ العقد الاجتماعى - الحكومة المدنية - حل الحكومة - ملاحظات عامة - أثر لوك

١ - رأينا فى الفصل الأول عن فلسفة لوك، أنه عندما رفض نظرية الأفكار الفطرية، أنكر أن هناك مبادئ نظرية فطرية أو أن هناك مبادئ عملية أو أخلاقية فطرية. وبذلك، لابد أن تستمد أفكارنا الأخلاقية من التجربة، بمعنى أنها لابد أن تنتهى، كما يرى لوك، عند «أفكار بسيطة»، أعنى أن العناصر التى تتكون منها على الأقل لابد أن تُستمد من الإحساس أو التفكير. بيد أن لوك لا يعتقد أن هذا التفسير التجريبى لأصل أفكارنا الأخلاقية يمنع معرفتنا بمبادئ أخلاقية تُعرف عن يقين. لأنه حالما نحصل على أفكارنا، فإننا نستطيع أن نفحصها ونقارنها ونميز علاقة الاتفاق والاختلاف. ويمكننا ذلك من أن نعلن قواعد أخلاقية، وإذا عبرت عن علاقة الاتفاق أو الاختلاف الضرورية بين أفكار فإنها تكون يقينية ويمكن معرفتها بوصفها يقينية. ولابد من التمييز بين الأفكار أو الألفاظ التى تقع فى قضية أخلاقية والعلاقة المؤكدة فى القضية. إن الأفكار فى قاعدة أخلاقية ما، لابد أن تُستمد، أساسًا على الأقل، من التجربة؛ لكن صدق أو صحة قاعدة أخلاقية ما أمر مستقل عن ملاحظتها. فإذا قلت، مثلاً، بأن قول الصدق خير من الناحية الأخلاقية، فإن فكرتى قول الصدق والخير الأخلاقى لابد أن تستمدا أساسًا من التجربة؛ لكن العلاقة المؤكدة بين هاتين الفكرتين تصدق حتى إذا كذب معظم الناس.

وإذا وضعنا في الاعتبار وجهة النظر هذه، فلا عجب كما قد يبدو غير ذلك في الكتاب الثالث والرابع من «مقال...»، أن لوك يقترح مثالاً «عقلياً» للأخلاق. فهو يلاحظ هناك أن «الأخلاق قابلة للبرهان، مثل الرياضيات»[1]. والسبب هو أن الأخلاق تهتم بأفكار هي ماهيات حقيقية. في مجال العلوم الطبيعية لا نعرف ماهيات الأشياء الحقيقية، بل نعرف فقط ماهياتها الاسمية. أما في مجال الرياضيات، فإن هذا التمييز بين ماهيات اسمية وماهيات واقعية يزول؛ وكذلك الحال بالنسبة للأخلاق. ففكرتنا عن العدالة تُستمد أساساً من التجربة؛ بمعنى أن العناصر التي تتكون منها مستمدة كذلك - لكن لا وجود لكيان «موجود في الخارج» نسميه بالعدالة، أي الماهية الواقعية التي يمكن أن تكون مجهولة بالنسبة لنا. ومن ثم، لا وجود لمبرر لماذا لا تكون الأخلاق علماً برهانياً. «لأن اليقين ليس سوى إدراك اتفاق أو اختلاف أفكارنا، وليس البرهان سوى إدراك هذا الاتفاق عن طريق توسط أفكار أو وسائط أخرى؛ إذ أن أفكارنا الأخلاقية وأفكارنا الرياضية أيضاً، هي ذاتها نماذج أصلية، وبالتالي أفكار كافية وتامة؛ فإن الاتفاق أو الاختلاف الذي نجده فيها ينتج معرفة حقيقية، كما هي الحال في «شكل رياضي»[2]. ويعني لوك بالقول إن أفكارنا الأخلاقية هي ذاتها نماذج أصلية، أن فكرة العدالة، مثلاً، هي ذاتها المعيار الذي نميز بواسطته بين الأفعال العادلة والأفعال الظالمة؛ فالعدالة ليست كياناً باقياً لابد أن تتفق معه فكرة العدالة لكي تكون فكرة صادقة. ولذلك، إذا كلفنا أنفسنا عناء تعريف ألفاظنا الأخلاقية بوضوح وبدقة «فإن المعرفة الأخلاقية قد تصبح واضحة ويقينية بصورة كبيرة»[3]، مثل معرفتنا الرياضية.

وقد تبدو افتراضات لوك أنها تتضمن أن الأخلاق عنده لا تعدو أن تكون أكثر من تحليل للأفكار بمعنى أنه لا توجد مجموعة واحدة من القواعد الأخلاقية يجب على الناس أن يطيعوها. فإذا صغنا هذه المجموعة من الأفكار، فإننا نصرح بهذه القواعد ونعلنها: وأي من هذه القواعد يكون مقبولاً، هو أمر يرجع إلى الاختيار. بيد أن ذلك ليس هو رأي لوك على الإطلاق بالنسبة لهذه المسألة. فهو، - على الأقل - ليس بالتأكيد الرأي الذي يعبر عنه في الكتاب الثاني من مؤلفه «مقال...»، حيث يتحدث لوك عن الخير الأخلاقي والشر، وعن قواعد أخلاقية أو قوانين أخلاقية.

لقد ذكرنا أن لوك يعرِّف الخير والشر بالرجوع إلى اللذة والألم. فالخير هو ما يسبب أو يزيد اللذة في الذهن أو الجسم، أو ما يقلل الألم – في حين أن الشر هو ما يسبب أو يزيد أي ألم أو يقلل اللذة[٤]. وعلى أية حال الخير الأخلاقي هو مطابقة أفعالنا الإرادية لقانون ما، أي أننا نحصل بواسطته على خير (أعني لذة) وفقًا لإرادة مشرع القانون؛ أما الشر الأخلاقي فيتمثل في عدم اتفاق أفعالنا الإرادية مع قانون، عن طريقه يفرض علينا الشر (أي الألم) من إرادة واضع القانون وسلطته[٥]. ولم يقل لوك أن الخير الأخلاقي والشر هما اللذة والألم. ولم يتهم بأنه قال ذلك. لأنه لا يعرِّف الخير والشر بأنهما اللذة والألم (مع إنه أحيانًا يتحدث دون اكتراث بهذه الطريقة)، بل يعرفهما بأنهما ما يجلب اللذة أو ما يجلب الألم. إن الخير الأخلاقي هو مطابقة أفعالنا الإرادية لقانون يشد من أزره جزاءات؛ إنه لم يقل إنه نفس الشيء مثل الجزاء على المطابقة.

لكن ما نوع القانون الذي يفكر فيه لوك؟ يميز لوك بين ثلاثة أنواع من القوانين هي: القانون الإلهي، والقانون المدني، و«قانون الرأي أو الشهرة»[٦]. ويعني بالنوع الثالث من القانون الاستحسان أو الاستهجان، المدح أو الذم «الذي يبرهن على نفسه في المجتمعات المتعددة، والقبائل، ومجموعات الناس في العالم عن طريق إجماع سري أو مضمر، بواسطته تجد الأفعال المتعددة مفخرة أو خزيًا بينهم، وفقًا لأحكام ذلك المكان أو قواعده أو عرفه»[٧]. وبالنسبة للقانون الإلهي، يتم الحكم على الأفعال بأنها واجبات أو خطايا؛ أما بالنسبة للقانون المدني فيتم الحكم على الأفعال بأنها بريئة أو إجرامية، وبالنسبة لقانون الرأي أو الشهرة، فيتم الحكم على الأفعال بأنها فضائل أو رذائل. ويتضح بالتالي أن هذه القوانين قد يختلف بعضها عن بعض. وكما يلاحظ لوك، قد يستحسن الناس في مجتمع ما أفعالاً تناقض القانون الإلهي. ولم يعتقد، بالتأكيد، أن القانون المدني هو المعيار النهائي للصواب والخطأ. وينجم عن ذلك، بالتالي، أن القانون الإلهي هو القانون النهائي، توصف الأفعال بالنسبة له بأنها خيرة أخلاقيًا أو شريرة أخلاقيًا. «إنني أعتقد أن القول بأن الله أعطى قانونًا يحكم به الناس أنفسهم، هو قول لا ينكره أي شخص حتى لو كان فظًا غليظًا. إذ أن لديه الحق في أن يعطينا قانونًا، فنحن مخلوقاته: إنه يمتلك الخيرية والحكمة لتوجيه أفعالنا إلى ما هو أفضل،

ولديه القدرة على أن يدعمها بجزاءات وعقوبات، ذات قيمة عظيمة واستمرار في حياة أخرى: لأنه لا يمكن لأى شخص أن ينتزعنا من بين يديه. وهذا هو الأساس الحقيقى للاستقامة الأخلاقية»[٨].

والآن، إذا كان يتحتم علينا أن نفهم لوك على أنه يعنى أن معيار الخير الأخلاقى والشر، ومعيار الأفعال الصحيحة والخاطئة، هو قانون الله التعسفى، فسيكون هناك تناقض فاحش بين ما يقوله فى الكتاب الثانى من مؤلفه «مقال..» وما يقوله فى الكتاب الرابع. لأنه لو كان القانون مفروضًا عن طريق الله بصورة تعسفية، فإننا لا نستطيع أن نعرفه إلا عن طريق الوحى. وفى هذه الحالة لا تكون المقارنة بين الأخلاق والرياضيات، التى نجدها فى الكتاب الرابع، فى محلها تماماً. لكن عندما يتحدث لوك عن القانون الإلهى فى الكتاب الثانى، فإنه يرى أنه «يقصد أن القانون الذى شرعه الله لأفعال الناس، إما أن يكون صادراً عن طريق نور الطبيعة، أو صوت الوحى[٩]. ويعنى بنور الطبيعة العقل، ويعتقد بوضوح أننا نستطيع أن نكتشف شيئًا ما عن قانون الله عن طريق العقل وحده، حتى إذا أعطانا الوحى المسيحى نوراً إضافيًا. وعندما نولى وجوهنا شطر الكتاب الرابع، فإننا نجده يقول إن «فكرة موجود أسمى لامتناه فى القوة، والخيرية والحكمة، التى نكون نحن دقة صنعها، ونعتمد عليها، وفكرة نواتنا من حيث إننا موجودات عاقلة تفهم، ومن حيث إنها واضحة فينا، ستقدم، لو تأملناها بعناية، الأساس لواجبنا، وقواعد أفعالنا، حتى إنها قد تضع الأخلاق بين العلوم القابلة للبرهان؛ حيث لا أشك فيها، ولكن من مبادئ واضحة بذاتها، عن طريق نتائج ضرورية، لا نزاع فيها مثل النتائج الموجودة فى الرياضيات، قد ينكشف معيار الصواب والخطأ لأى شخص يعكف بنفس عدم اللامبالاة والاهتمام على الأخلاق كما يعكف على بقية العلوم الأخرى[١٠]. إن لوك يعتقد، بوضوح، أننا نستطيع أن نصل، عن طريق تأمل طبيعة الله وطبيعة الإنسان والعلاقة بينهما إلى مبادئ أخلاقية واضحة بذاتها يمكن أن نستنبط منها قواعد أخلاقية أخرى أكثر خصوصية. وسيؤلف نسق القواعد المستنبطة قانون الله كما يعرفه نور الطبيعة. ولا يوضح لوك إذا كان يتصور القانون الأخلاقى الموحى به بأنه إضافى أو بأنه جزء مكون من المقدمات. ولم يقم بمحاولة من جانبه لكى يبرهن على مذهب أخلاقى بناء على الخطوط المفترضة.

إن الأمثلة التى يقدمها للقضايا الواضحة بذاتها ليست واضحة بدرجة كافية : «فحيثما لا توجد ملكية، لا توجد عدالة» و«لا تسمح حكومة بحرية مطلقة»(١١). (يقدم لوك القضية الثانية بوصفها حقيقة فعلية، غير أن تفسيره يبيّن أنه لم يقصد أنه يفهمها على هذا النحو).

وإننى لا أميل، بالتالى، إلى متابعة حكم أولئك المؤرخين الذين يقولون إن لوك يقدم لنا نظريتين أخلاقيتين لم يحاول أن يوفق بينهما. لأنه يبدو لىّ أنه قام بمحاولة لكى يبين كيف تتضافر خطوط التفكير التى قدمها فى الكتابين الثانى والرابع من مؤلفه «مقال..». ومن الصعب أن ننكر فى الوقت نفسه أن ما قاله هو مجمل ومشوش ويمثل خليطًا من عناصر مختلفة. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع ببساطة، كما رأينا، أن نطلق عليه «فيلسوفًا لذّيًّا»، حتى فى الكتاب الثانى، فإن هناك عنصرًا من المذهب النفعى اللذّى، ربما يكون مستلهمًا من جاسندى. وهناك، أيضًا، عنصر من عناصر «مذهب السلطة»، يقوم على فكرة حقوق الخالق. ويستدعى، أخيرًا، تمييز لوك بين نور الطبيعة والوحى تمييز «الأكوينى» بين القانون الطبيعى، الذى نعرفه عن طريق العقل، والقانون الوضعى الإلهى؛ ولا شك أن هذا التمييز قد أوعز به «هوكر» Hooker(١٢) ، الذى أخذ قدرًا كبيرًا من فلسفة العصور الوسطى(١٣). ويمكن أن نرى تأثير «هوكر»، وتأثير نظرية العصور الوسطى عن طريق «هوكر»، على تفكير لوك فى الفكرة الأخيرة عن الحقوق الطبيعية، التى سننظر فيها حالاً مع فلسفته السياسية.

٢ – يعبر لوك فى مقدمته لكتابه «بحثان فى الحكومة المدنية»(١٤)عن أمله فى أن ما كتبه يكفى «لترسيخ عرش ملكنا العظيم الذى أعاد الأمور إلى حالتها الأولى، أعنى ملكنا الحالى وليم، ولا ثبات حقه فى الملك برضا الشعب». لقد اعتقد هيوم، كما سنرى فيما بعد، أن نظرية لوك السياسية لم تستطع أن تؤدى وظيفتها. لكن، على أية حال، سيكون من الخطأ أن نعتقد أن لوك طور نظريته السياسية ببساطة من جهة إثبات حق وليم فى العرش؛ لأنه كان يمتلك مبادئ النظرية جيدًا قبل عام ١٦٨٨ . وفضلاً عن ذلك، فإن نظريته ذات أهمية تاريخية باقية من حيث إنها تعبير نسقى عن الفكر الليبرالى فى عصره، وأبحاثه تفوق كثيرًا نشرات حزب الهويج Whig(١٥).

يجب ألا يعوقنا البحث الأول من الحكومة المدنية. ففيه يعترض لوك على نظرية الحق الإلهي للملوك التي تمسك بها «سير روبرت فيلمر»[١٦] في كتابه «الحكم الأبوي Patriarcha (١٦٨٠)». لقد سخر من النظرية «الأبوية» عن انتقال السلطة الملكية. فليس هناك دليل على أنه كان لآدم سلطة ملكية منحها الله إياه. فلو كانت لديه هذه السلطة، فلا وجود لدليل على أن خلفاءه كانوا يمتلكونها. ولو امتلكوها، فإن حق الولاية لم يكن محدداً، وحتى لو كان هناك نظام الولاية المحدد من قبل الله، فإن كل معرفة به قد انتهت منذ زمن طويل. إن فيلمر لم يكن، في حقيقة الأمر، غبياً كما يصوره لوك، لأنه نشر أعمالاً ذات أهمية أعظم من كتابه «الحكم الأبوي». بيد أن كتابه كان قد نُشر حديثاً، وأثار نقاشاً، ومن المفهوم تماماً أن لوك اختاره ليهاجمه في رسالته الأولى.

يؤكد لوك في الرسالة[١٧] الأولى أن «موقف سير روبرت فيلمر العظيم هو أن «الناس ليسوا أحراراً بالطبيعة». وهذا هو الأساس الذي يرتكز عليه النظام الملكي المطلق عنده. وقد رفض لوك بحسم هذه النظرية عن الخضوع الطبيعي للناس، إذ يثبت في الرسالة الثانية أن الناس كانوا أحراراً ومتساوين بالطبيعة في حالة الطبيعة. «وينظر «هوكر» الحصيف إلى مساواة الناس بالطبيعة على أنها واضحة بذاتها ولا مجال للشك فيها حتى إنه يجعلها أساس ذلك الالتزام للحب المتبادل بين الناس الذي يبني عليه الواجبات التي يدين بها بعضنا لبعض، ويستمد منها قواعد العدالة والإحسان»[١٨]

ويبدأ لوك، بالتالي، كما فعل هوبز، بفكرة حالة الطبيعة، ويرى أن الناس يكونون في هذه الحالة بصورة طبيعية، ويظلون حتى يجعلوا أنفسهم أعضاء لمجتمع سياسي عن طريق رضاهم الخاص»[١٩]. بيد أن فكرته عن حالة الطبيعة تختلف أتم الاختلاف عن فكرة هوبز. ولقد كان هوبز، بحق، وبصورة واضحة الخصم الرئيسي الذي كان يجول بخاطره في الرسالة الثانية، مع إنه لم يقل بذلك بوضوح. وثمة اختلاف جذري، كما يرى لوك، بين حالة الطبيعة وحالة الحرب. «فالناس يعيشون سويا وفقاً للعقل، دون وجود رئيس عام على الأرض مزود بسلطة ليحكم بينهم، تلك هي حالة الطبيعة على نحو صحيح»[٢٠]. والقوة، التي تمارس دون وجه حق، تخلق حالة من الحرب، بيد أن ذلك لا يتوحد مع حالة الطبيعة، لأنها تؤلف انتهاكاً لحالة الطبيعة، أعني انتهاكاً لما ينبغي أن يكون.

إن لوك يستطيع أن يتحدث عما ينبغي أن تكون عليه حالة الطبيعة؛ لأنه يسلم بقانون طبيعي أخلاقي يمكن للعقل أن يكتشفه. إن حالة الطبيعة هي حالة الحرية، لكنها ليست حالة إعفاء من الالتزام. «إن حالة الطبيعة بها قانون يحكمها، ويُلزم كل شخص، ويعلِّم العقل، الذي يكون ذلك القانون، كل الناس الذين يرجعون إليه أنه، طالما أن الجميع متساوون ومستقلون، فينبغي ألا يضر أحد الآخر في حياته، وصحته، وحريته، وممتلكاته»[٢١]. لأن الجميع مخلوقات الله. وعلى الرغم من أن شخصًا ما قد يدافع عن نفسه ضد هجوم ما ويعاقب المعتدين على مباغتة الخاصة، لأنه لا يوجد، كما هو مفترض، سيد أو قاض عام موقت، فإن القانون الطبيعي يعني شيئًا ما مختلفًا تمامًا عند لوك، عما يعنيه عند هوبز. فهو يعني عند هوبز قانون السلطة والقوة والاحتيال، بينما يعني عند لوك قانونًا ملزمًا بصورة كلية يسنّه العقل البشري عندما يتأمل الله وحقوقه، ويتأمل علاقة الإنسان بالله، ويتأمل مساواة كل الناس الأساسية من حيث هم مخلوقات عاقلة. ولقد ذكرنا «هوكر» من قبل، بوصفه مصدراً من مصادر نظرية لوك عن القانون الطبيعي الأخلاقي. ويمكن أن نذكر أيضًا أفلاطونيي كمبردج في انجلترا، وكُتابًا، في القارة الأوروبية، مثل «جروتيوس»[٢٢] Grotius[٢٣] و «بوفندروف»[٢٤].

ولما كان لوك يؤمن بقانون طبيعي أخلاقي يلزم الضمير بصورة مستقلة عن الدولة وتشريعاتها، فإنه يؤمن أيضًا بحقوق طبيعية. فكل شخص له الحق مثلاً في أن يحافظ على نفسه، ويدافع عن حياته، وله الحق في الحرية. وهناك، أيضًا، واجبات ملازمة لهذه الحقوق. فلأن الإنسان ملزم بأن يحافظ على حياته ويدافع عنها، فله الحق أن يفعل ذلك. ولأنه ملزم أخلاقيًا أن يأخذ الوسائل الموجودة تحت تصرفه للمحافظة على حياته، فلا يكون لديه الحق أن يأخذها هو نفسه، أو أن يعطي شخصًا آخر السلطة لأن يأخذها، عن طريق إخضاع نفسه للعبودية بالمعنى الكامل لهذه الكلمة.

٣ – وعلى أية حال، إن الحق الطبيعي الذي أعطى له لوك اهتمامًا كبيراً هو حق الملكية. فلأن الإنسان لديه الحق، ومن واجبه، أن يحافظ على نفسه، فإن لديه الحق في تلك الأشياء اللازمة لهذا الغرض. لقد منح الله الأرض للناس، ومنح كل ما فيها من

أجل إعالتهم ورفاهيتهم. لكن على الرغم من أن الله لم يقسم الأرض والأشياء الموجودة عليها، فإن العقل يبيِّن أنه لابد أن تكون هناك ملكية خاصة وفقًا لإرادة الله، لا من جهة ثمار الأرض والأشياء الموجودة عليها فحسب، بل أيضًا من جهة الأرض نفسها.

لكن ما الذى يؤلف السند الأساسى فى الملكية الخاصة؟ إنه العمل من وجهة نظر لوك. فعمل الإنسان فى حالة الطبيعة هو عمله الخاص، وما يخرجه من حالته الأصلية عن طريق مزجه بعمله يصبح ملكًا له. «فعلى الرغم من أن الماء الذى يتدفق من النافورة يكون ملكًا للجميع، فمن ذا الذى يستطيع أن يشك فى أن الأبريق لا يكون ملكًا إلا لمن قام بمده؟ لقد انتزع عمله هذا الماء الجارى من أيدى الطبيعة، حيث كان مشاعًا ويخص كل أطفالها بصورة متكافئة، وجعله بالتالى ملكًا له[٢٥]. افرض أن شخصًا ما التقط تفاحًا موجودًا تحت شجرة فى غابة لكى يتغذى به، فإنه لا يمكن لأحد أن ينازع فى ملكيته إياه، وحقه فى أن يأكله. لكن متى يصبح ملكًا له؟ هل عندما يهضمه؟ هل عندما يأكله؟ هل عندما يطبخه؟ هل عندما يحضره إلى المنزل؟ واضح أنه يصبح ملكًا له عندما التقطه، أعنى عندما «مزج عمله» به، وأخرجه من حالة الملكية المشاعة. وتكتسب ملكية الأرض بنفس الطريقة. ولو أن شخصًا قطع الأشجار الموجودة فى غابة، وأزال الأشجار من الأرض، وحرث الأرض، وزرعها، فإن الأرض وما تنتجه تصبح ملكًا له، لأنها تكون ثمرة عمله. إذ أن الأرض لن تنتج المحصول إذا لم يقم بإعدادها لكى تقوم بذلك.

وتُدرج نظرية لوك عن العمل من حيث إنه السند الرئيسى للملكية فى عداد نظرية قيمة العمل، وأُستخدمت بطريقة لم يتصورها صاحبها على الإطلاق. لكن معالجة هذه التطورات هنا أمر لا يمت لموضوعنا بصلة. وقد يكون من قبيل المبالغة وخروج عن المسألة إذا وجهنا الانتباه إلى وجهة النظر المؤكدة باستمرار والتى تقول إن لوك كان فى تشديده على حق الملكية الخاصة يعبر عن عقلية مُلاك الأرض فى «حزب الهويج» الذين قاموا برعايته، وليس ثمة شك فى أن هناك بعض الحق فى هذا القول. فعلى الأقل، ليس من غير المعقول أن نعتقد أن الانتباه الذى خصصه لوك للملكية الخاصة يرجع،

فى جانب منه، إلى تأثير وجهة نظر قطاع المجتمع الذى تحرك فيه. ولابد أن نتذكر، فى الوقت نفسه، أن المذهب الذى يقول بأن هناك حقًا فى الملكية الخاصة بصورة مستقلة عن قوانين المجتمعات المدنية لم يكن اختراعًا جديداً من جانب لوك. ولابد أن نلاحظ أيضًا أنه لم يقل إن أي شخص من حقه أن يجمع الملكية ويكرسها دون حد الإضرار بالآخرين. فهو نفسه يثير اعتراضًا مؤداه أنه إذا أضفى جمع ثمار الأرض حقًا عليها، فقد يجمع أى شخص ويكدِّس بقدر ما يريد، ويرد قائلاً : «كــلا». إذ أن نفس قانون الطبيعة الذى يعطينا الملكية عن طريق هذه الوسيلة، يجعل لهذه المـلكية حداً أيضًا(٢٦). إن ثمار الأرض تُعطى للاستخدام والمتعــة، وبقدر ما يستطيع أى شخص أن يستغــل أى منفعة من منافع الحياة قبل أن تفسد، بقدر ما يثبِّت المـلكية عن طريق العمــل : وما زاد عن ذلك يكون أكثر من نصيبه ويخص الآخرين(٢٧). وبالنسبة للأرض، فإن المذهب الذى يقول إن العمل هو سند الملكية يضع حداً للملكية. لأنه «بقدر ما يحرث شخص ما أرضًا، ويزرعها، ويحسنها، ويستصلحها، ويستغل إنتاجها، بقدر ما تصبح ملكيته»(٢٨). وواضح أن لوك يفترض مسبقًا حالة توجد فيها وفرة من الأرض لكل شخص، كما كانت الحال فى أمريكا فى عصره. «ففى البداية كان العالم كله أمريكا، وكانت أكبر مما كانت عليه لأن شيئًا مثل النقود لم يكن معروفًا فى أى مكان»(٢٩).

واضح أن لوك يفترض أن هناك حقا طبيعيا فى توريث الملكية. فهو يقول بوضوح، بالفعل، إن «كل إنسان يولد مزوداً بحقين: أولهما حق الحرية فى شخصه... وثانيهما الحق، أمام أى إنسان آخر، فى أن يرث مع أخوته ثروات والده»(٣٠). إن الأسرة هى مجتمع طبيعى، ويجب على الآباء أن يعولوا نسلهم. ومع ذلك أعطى لوك أهمية لتفسير كيف تُكتسب الملكية أكثر من تبرير حق الميراث، وهى مسألة تركها غامضة.

٤ – وعلى الرغم من أن حالة الطبيعة هى حالة مصالح، لا توجد لدى الناس فيها سلطة عامة تحكمهم، فإن الله وضع الإنســان تحت إلزامات قــوية من الضــرورة، والملاءمة، والميل إلى دفعه إلى مجتمع(٣١). ولا يمكننا أن نقول، بالتالى، إن المجتمع ليس طبيعيًا للإنسان. فالأسرة، الصورة الأولى للمجتمع البشرى، طبيعية له،

والمجتمع المدني أو السياسي طبيعي؛ بمعنى أنه يفي بحاجات الإنسان. لأنه على الرغم من أن الناس، إذا نظرنا إليهم في حالة الطبيعة، مستقلون بعضهم عن بعض، فإنه من الصعب بالنسبة لهم أن يحفظوا حرياتهم وحقوقهم في ممارسة فعلية. لأنه لا ينجم من الحقيقة التي تقول إن كل الناس في حالة الطبيعة ملزمون بالضمير بأن يطيعوا قانونًا أخلاقيًا عامًا، إنهم جميعًا يطيعون هذا القانون بالفعل. ولا ينجم من الحقيقة التي تقول إن الجميع يتمتعون بحقوق متساوية وملزمون أخلاقيا بأن يحترموا حقوق الآخرين، إنهم جميعًا يحترمون حقوق الآخرين بالفعل. وبالتالي، من مصلحة الناس أن يكوِّنوا مجتمعًا منظمًا لكي يحافظوا على حرياتهم وحقوقهم بصورة أكثر فاعلية.

ولذلك، على الرغم من أن لوك يرسم صورة مختلفة لحالة الطبيعة عن الصورة التي رسمها هوبز، فإنه لم ينظر إلى هذه الحالة على أنها حالة مصالح مثالية. فمن الناحية الأولى «على الرغم من أن قانون الطبيعة واضح جلي ومعقول لكل المخلوقات العاقلة، فإن الناس الذين يتأثرون بمصلحتهم، ويجهلون أيضًا الرغبة في دراسته، ليسوا على استعداد لأن يقروا به على أنه قانون ملزم لهم في تطبيقه على حالاتهم الخاصة»[٣٢]. وبالتالي، يكون من المستحب وجود قانون مكتوب لكي يحدد القانون الطبيعي، ويحسم النزاعات. ومن جهة ثانية، على الرغم من أن الإنسان يتمتع في حالة الطبيعة بحق معاقبة المعتدين، فإن الناس مستعدون فقط لأن يتحمسوا جداً لقضيتهم أو مصلحتهم، ويتهاونوا جداً في قضية أو مصلحة الآخرين. ومن المستحسن بالتالي وجود سلطة قضائية منظمة وراسخة. ومن جهة ثالثة، قد ينقص الناس، غالبًا، في حالة الطبيعة السلطة لمعاقبة الجرائم، حتى عندما تكون عقوبتهم عادلة. «ومن ثم، على الرغم من كل مزايا حالة الطبيعة، ولا يكون الناس إلا في حالة سيئة حينما يبقون فيها، فإنهم يندفعون بسرعة إلى المجتمع»[٣٣].

ويرى لوك أن «الغاية الأساسية والعظمى من وراء اتحاد الناس في دولة والخضوع لحكومة، هي المحافظة على ممتلكاتهم»[٣٤]. بيد أنه يُساء فهم هذا القول إذا أخذنا كلمة «ملكية» بالمعنى المحدود العادي. لأن لوك شرح من قبل أنه يستخدم الكلمة بمعنى أوسع. فالناس يتحدون معًا في مجتمع «من أجل المحافظة المتبادلة على حياتهم، وحرياتهم، وأملاكهم، التي أطلق عليها الاسم العام «الملكية الخاصة»[٣٥].

وهكذا يهتم لوك ببيان أن المجتمع السياسي والحكومة يرتكزان على أساس عقلي، والطريقة الوحيدة التي يمكن أن يراها لبيان ذلك هي إثبات أنهما يرتكزان على الإجماع. ولا يكفي أن نفسر عيوب حالة الطبيعة ومزايا المجتمع السياسي، حتى على الرغم من أن هذا التفسير يبين أن هذا المجتمع عقلي بمعنى أنه يفي بغرض مفيد ونافع. لأن الحرية الكاملة لحالة الطبيعة يضيقها بالضرورة إلى حد ما دستور المجتمع السياسي والحكومة، ولا يمكن تبرير هذا التضييق إلا إذا نشأ من إجماع أولئك الذين يتوحدون، أو بالأحرى، أولئك الذين يوحدون أنفسهم، في مجتمع سياسي ويخضعون أنفسهم لحكومة. إن المجتمع السياسي ينشأ «حيثما يدخل أي عدد من الناس كانوا يعيشون في حالة الطبيعة إلى مجتمع لكي يكوِّنوا شعبًا واحدًا، أو جسمًا سياسيا واحداً، يخضع لحكومة أعلى: أو عندما يربط أي شخص نفسه، ويتحد مع أي حكومة تكونت من قبل..»[٣٦]. «ولأن الناس، كما قلنا من قبل، كلهم أحرار بالطبيعة، ومتساوون، ومستقلون، فإنه لا يمكن إخراج أي شخص من هذه المعمورة، ولا يمكن إخضاعه للقوة السياسية لشخص آخر دون رضاه وموافقته. إن الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها أي شخص أن يجرد نفسه ويحرمها من حريته الطبيعية، ويتصنع بروابط المجتمع المدني هي الاتفاق مع الآخرين على أن يرتبطوا ويتحدوا في مجتمع من أجل حياتهم المريحة، والآمنة، والمسالمة، ويتمتعوا بأمان بممتلكاتهم، وبأمان عظيم ضد ما يهددها[٣٧].

ما الذي يتنازل عنه الناس، إذن، عندما يرتبطون معًا لكي يكوِّنوا مجتمعًا سياسيًا؟ ولمن يعطون رضاهم؟ أولاً ، الناس لا يتنازلون عن حريتهم لكي يدخلوا حالة العبودية. فكل واحد منهم يتنازل، بالفعل، عن سلطته التشريعية والتنفيذية في الشكل الذي تنتميان إليه في حالة الطبيعة. لأنه فوض المجتمع، أو بالأحرى السلطة التشريعية، لأن تسن القوانين اللازمة للخير العام، وتخلى للمجتمع عن السلطة من أجل تدعيم هذه القوانين والعقاب الدقيق لمنْ يخالفها ويتعدى عليها. وإلى هذا الحد تُقيد حرية حالة الطبيعة. لكن الناس يتخلون عن هذه السلطات لكي يتمتعوا بحرياتهم بصورة أكثر أمانًا. «لأنه لا يمكن لمخلوق عاقل أن يغير حالته إلى ما هو أسوأ»[٣٨]. ثانيًا، «كل مَنْ يخرج من حالة الطبيعة ويتحد في مجتمع، لابد أن يعلم أنه يتنازل عن

كل السلطة الضرورية للغايات التى يتحدون من أجلها فى المجتمع لأكثرية المجتمع، إذا لم يتفقوا بوضوح فى أى عدد أكبر من الأكثرية[٣٩]. وبالتالى، يرى لوك أن «العقد الأصلى» يجب أن يُفهم على أنه يتضمن رضا الفرد لأن يخضع لإرادة الأكثرية. «لابد أن يتحرك الجسم إلى ذلك الطريق حيثما تحمله القوة العظمى، التى تكون رضا الأكثرية»[٤٠]. وإما أن يكون رضا كل فرد المتفق عليه بالإجماع والواضح مطلوبًا لسن أى قانون، ويكون ذلك متعذرًا فى معظم الحالات، أو يجب أن تسود إرادة الأكثرية. ولقد نظر لوك بوضوح إلى حق الأكثرية فى أن تمثل المجتمع على أنه أمر واضح بذاته من الناحية العملية؛ لكنه لم يدرك أن الأكثرية قد تتصرف بطغيان وظلم ضد الأقلية. وعلى أية حال، فإن همه الأساسى هو بيان أن الملكية المطلقة تناقض العقد الاجتماعى الأصلى، ويعتقد بدون شك أن الخطر على الحرية من حكم الأكثرية أكثر من خطر الحرية التى تأتى من الملكية المطلقة. وبعد أن أدرج الموافقة على حكم الأكثرية فى «عقده الأصلى»، استطاع أن يقول إن «الملكية المطلقة، التى يعدها بعض الناس الحكومة الوحيدة فى العالم، لا تتفق، بالفعل مع المجتمع المدنى ولا يمكن أن تكونً بالتالى شكلاً لحكومة مدنية على الإطلاق»[٤١].

ويكمن الاعتراض الواضح على نظرية العهد الاجتماعى أو العقد فى صعوبة إيجاد أمثلة تاريخية لها. ولذلك، ينشأ التساؤل عما إذا كان لوك يتصور العقد الاجتماعى بوصفه حدثًا تاريخيا. وهو نفسه يثير اعتراضًا مؤداه أنه لا وجود لأمثلة لناس فى حالة الطبيعة يتقابلون معًا ويعقدون اتفاقًا واضحًا على تكوين مجتمع. وينتقل بالتالى إلى إثبات أن بعض النماذج يمكن أن توجد بالفعل، مثل بداية روما والبندقية ومجتمعات سياسية معينة فى أمريكا. وحتى لو لم تكن لدينا سجلات عن أى أمثلة كهذه، فإن الصمت لن يكون دحضًا لفرض عقد اجتماعى. لأن «الحكومة فى كل مكان تسبق السجلات، ونادرًا ما تدخل آداب بين أناس حتى يكفل لهم استمرار طويل لمجتمع مدنى، عن طريق فنون ضرورية، أمنهم، وراحتهم، وكفايتهم[٤٢]. وكل ذلك يفترض أن لوك نظر، بالفعل، إلى العقد الاجتماعى على أنه حدث تاريخى. بيد أنه يصر فى الوقت نفسه على أنه حتى إذا كان فى الإمكان بيان أن المجتمع المدنى ينشأ من الأسرة والقبيلة وأن الحكومة المدنية هى تطور لحكم بطريركى، فإن ذلك لا يغير الحقيقة التى تقول إن الأساس العقلى للمجتمع المدنى والحكومة هو الرضا.

وينشأ اعتراض ثان، وهو أنه حتى إذا كان فى الإمكان بيان أن المجتمعات السياسية تبدأ بعقد اجتماعى، تبدأ برضا الناس الذين يوجدون هذه المجتمعات بصورة إرادية، فكيف يمكن أن يبرر ذلك المجتمع السياسى كما نعرفه؟ لأنه واضح أن مواطنى بريطانيا العظمى، على سبيل المثال، لا يقدمون رضا واضحًا على كونهم أعضاء لمجتمعهم السياسى ورعايا حكومته، مع أن أجدادهم الموغلون فى القدم ربما فعلوا ذلك. ولقد نوه لوك نفسه، الذى كان على وعى تام بالصعوبة، إلى ذلك عن طريق اثباته أن الأب «لا يستطيع، عن طريق أى عقد مهما يكن، أن يلزم أطفاله أو ذريته»[٤٢]. إن الإنسان قد يضع شروطًا بإرادته لكى لا يتمكن ابنه من أن يرث ممتلكاته ولا يتمتع بها إلا إذا كان، وظل، عضوًا من أعضاء نفس المجتمع السياسى مثل والده. لكن لا يستطيع الوالد أن يلزم ابنه بقبول الملكية موضع الاهتمام. وإذا لم يحب ابنه الشروط، فإنه يستطيع أن يتنازل عن ميراثه.

وكان لوك مضطرًا إلى اللجوء إلى تمييز بين رضا صريح ورضا ضمنى لكى يواجه الاعتراض. فإذا نشأ شخص ما فى مجتمع سياسى معين، يرث الملكية وفق قوانين الدولة ويتمتع بمزايا المواطن، فلابد أن يقدم، على الأقل، رضا ضمنيًا لعضوية ذلك المجتمع. لأنه لا يعقل تمامًا أن يتمتع بمزايا المواطن ويقر أنه لا يزال يعيش فى حالة الطبيعة. وبمعنى آخر، يجب على الشخص الذى يستفيد من حقوق مواطن دولة معينة ومزاياه أن يلتزم، بصورة ضمنية على الأقل، بواجبات مواطن تلك الدولة. ويرد لوك على الاعتراض الذى يقول إن الشخص الذى يولد إنجليزيا أو فرنسيا ليس لديه اختيار، بل يجب عليه أن يخضع نفسه لالتزامات المواطن، بأنه يستطيع، فى حقيقة الأمر، أن ينسحب من الدولة: إما عن طريق الذهاب إلى دولة أخرى، أو عن طريق الذهاب إلى جزء بعيد من العالم حيث يستطيع أن يعيش فى حالة الطبيعة.

ولابد من فهم هذا الرد، بالتأكيد، فى ضوء الظروف التى كانت تهيمن فى عصر لوك، عندما لم تكن تنظيمات المرور، وقوانين الهجرة، والتجنيد العام العسكرى أمورًا معروفة، وعندما كان من الممكن بالنسبة للإنسان من الناحية الطبيعية على الأقل أن يذهب ويعيش فى برارى أمريكا أو أفريقيا إذا أراد. بيد أن الأمر سواء، فملاحظات لوك تساعد فى بيان الطابع المصطنع وغير الحقيقى لنظرية العقد الاجتماعى.

إننا نجد فى تفسير لوك لأصول المجتمع السياسى خليطًا من عنصرين هما: الفكرة الوسيطة، التى جاءت من الفلسفة اليونانية، عن الطابع «الطبيعى» للمجتمع السياسى، والمحاولة العقلية لإيجاد تبرير لحدود الحرية فى مجتمع منظم عندما تُفترض حالة الطبيعة التى يتم فيها التمتع بحرية غير محددة أو غير مقيدة (ما عدا، في حالة لوك، بالنسبة للإلزام الأخلاقي على طاعة القانون الطبيعى الأخلاقى).

٥ – لقد أكد هوبز، كما رأينا، أن هناك عقداً واحداً، بموجبه يتنازل عدد من الناس لسيد عن «الحقوق» التى كانوا يتمتعون بها فى حالة الطبيعة. ومن ثم يوجد المجتمع السياسي والحكومة فى نفس الوقت عن طريق الرضا العام. ومع ذلك يزعم البعض أن نظرية لوك السياسية تقر بوجود عهدين أو عقدين؛ واحد يتكون عن طريقه المجتمع السياسى، والثانى تؤسس عن طريقه الحكومة. وليس هناك، بالفعل، ذكر صريح لعقدين؛ لكن ثمة زعماً بأن لوك يفترض بصورة ضمنية وجود عقدين. عن طريق العقد الأول يصبح الإنسان عضواً في مجتمع سياسى معين ويلزم نفسه بقبول قرارات الأغلبية، بينما عن طريق العقد الثانى تتفق أغلبية (أو الجميع) أعضاء المجتمع المكوَّن حديثًا على أن يمارسوا هم أنفسهم الحكم، أو يؤسسوا حكمًا أوليجارشيًا، أو وراثيًا، أو انتخابياً. ولذلك بينما يتضمن خلع السيد والإطاحة به، نقول بينما يتضمن ذلك من الناحية المنطقية – انحلال المجتمع السياسى في نظرية هوبز، فإن الأمر ليس كذلك فى نظرية لوك؛ لأن المجتمع السياسى يتكون عن طريق عقد متميز، ولا يمكن أن ينحل إلاعن طريق اتفاق أعضائه.

وهناك، بالتأكيد، الكثير الذى يمكن أن يقال لصالح هذا التفسير. لكن يبدو أن لوك يتصور فى الوقت نفسه العلاقة بين المواطن والحكومة عن طريق فكرة الرعاية بدلاً من فكرة العقد. فالناس يؤسسون حكومة ويعهدون إليها مهمة محددة؛ وتلتزم الحكومة بالوفاء بهذا العهد. «إن القانون الوضعى الأول والأساسى لجميع الدول هو تأسيس السلطة التشريعية»[٤٤]. و«يضع المجتمع السلطة التشريعية فى أيدى يعتقد أنها مناسبة لهذه الثقة، حتى تحكمه قوانين معلنة صريحة، وإلا ستكون سلامته وطمأنينته وملكيته، فى نفس الشك والتقلب مثلما كانت فى حالة الطبيعة[٤٥].

ويتحدث لوك عن السلطة التشريعية بوصفها «السلطة العليا» فى الدولة[٤٦]. وكل «السلطات الأخرى، فى أى أعضاء أو قطاع من المجتمع، لابد أن تستمد منها وتكون تابعة لها[٤٧]. وعندما يكون هناك ملك فى يده زمام السلطة التنفيذية العليا، يمكن أن يُسمى، فى اللغة العادية، القوة العليا، خاصة إذا احتاجت الأفعال موافقته لأن تصبح قانونًا ولم تستقر السلطة التشريعية؛ غير أن ذلك لا يعنى أنه يمتلك كل السلطة لسن القانون، وتكون السلطة التشريعية كلها هى السلطة العليا بالمعنى الفنى. ويؤكد لوك استحسان تقسيم السلطات فى الدولة. فلا يحبذ بصورة كبيرة أن يكون الأشخاص الذين يسنون القوانين هم أنفسهم الذين ينفذونها. لأنهم «قد يستثنون أنفسهم من طاعة القوانين التى يشرعونها، ويجعلون القانون، فى تشريعه وتنفيذه، مناسبًا لمصلحتهم الخاصة، وبذلك تكون لهم مصلحة مميزة عن بقية أفراد المجتمع»[٤٨]. ولذلك، لابد أن تكون السلطة التنفيذية متميزة عن السلطة التشريعية. ولأن لوك يؤكد، بالتالى، استحسان فصل السلطة فى الدولة، فإنه لا وجود لشىء عنده يناظر صاحب السيادة عند هوبز. وهذا صحيح، بالتأكيد، إذا أعطينا كلمة «صاحب السيادة» المعنى التام الذى يعطيه هوبز لها؛ لكن لوك، كما رأينا، يعرف سلطة عليا؛ وهى السلطة التشريعية. ومن حيث إنها السلطة العليا فى الدولة، إلى هذا الحد، فإنها ربما تناظر صاحب السيادة عند هوبز.

وعلى الرغم «من أنه يمكن ألا تكون هناك سوى سلطة عليا واحدة، وهى السلطة التشريعية، التى تتبعها ولابد أن تتبعها كل السلطات الأخرى، فإن السلطة التشريعية التى لا تكون سوى سلطة مؤتمنة لأن تفعل من أجل غايات معينة، فإن سلطة عليا تظل موجودة فى يد الشعب لأن تنزع السلطة التشريعية أو تغيرها عندما يجد التصرف التشريعى يناقض الثقة التى وضعها فيها[٤٩]. ومن ثم، ليست سلطة السلطة التشريعية مطلقة: إذ يجب أن توفى بعهدها. وهى تخضع، بالتأكيد، للقانون الأخلاقى. ولذلك يضع لوك «الحدود التى تعينها الثقة التى يضعها المجتمع وقانون الله والطبيعة فيهم (أى أعضاء السلطة التشريعية) للسلطة التشريعية لكل مجتمع فى كل صور الحكومة»[٥٠]. أولها : لابد أن تحكم السلطة التشريعية عن طريق قوانين معلنة رسميا تكون واحدة بالنسبة للجميع، ولا تختلف فى حالات معينة. ثانيها : لابد أن توضع هذه القوانين

لا من أجل أى غاية سوى خير الناس. ثالثها : يجب ألا ترفع السلطة التشريعية الضرائب دون رضا الناس، المقدم عن طريقهم أو عن طريق نوابهم. لأن الهدف الرئيسى الذى تكوّن من أجله المجتمع هو وجود الملكية وحمايتها. رابعًا : السلطة التشريعية ليست مخولة لنقل سلطة سن القوانين إلى أى شخص أو أى مجموعة لم يعهد إليها الشعب هذه السلطة، ولا يمكن أن تفعل ذلك بصورة قانونية.

وعندما نتحدث عن فصل السلطات، فإننا نشير بوجه عام إلى التمييز الثلاثى للسلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية. غير أن مثلث لوك مختلف؛ فهو يتكون من : السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، ومما يطلق عليه اسم «السلطة الفيدرالية» Federative . وتتضمن هذه السلطة الفيدرالية سلطة شن الحرب وعقد السلام، والتحالفات، والمعاهدات «وكل الصفقات مع جميع الأشخاص والمجتمعات من غير الدولة»[٥١]. وينظر إليها لوك على أنها سلطة متميزة، على الرغم من أنه يلاحظ أنه يصعب فصلها عن السلطة التنفيذية بمعنى أنها تُفوض لشخص مختلف أو لأشخاص مختلفين، لأن ذلك جدير بأن يسبب «الفوضى والدمار»[٥٢]. أما بالنسبة للسلطة القضائية، فيبدو أن لوك ينظر إليها على أنها جزء من السلطة التنفيذية. وعلى أية حال، المسألتان اللتان يصر عليهما لوك هما أن السلطة التشريعية يجب أن تكون السلطة العليا، وأن كل سلطة، بما فى ذلك السلطة التشريعية، لابد أن تفى بعهدها.

٦ - «عندما ينحل المجتمع، فمن المؤكد أن حكومة ذلك المجتمع لا يمكن أن تبقى»[٥٣]. وواضح أنه إذا «مزق منتصر مجتمعات إلى أجزاء»، فإن حكوماتها تنحل. ويسمى لوك هذا الانحلال عن طريق القوة «الإطاحة من الخارج». لكن يمكن يحدث الانحلال أيضًا «من الداخل» ، ويخصص لوك لهذا الموضوع معظم الفصل الأخير من رسالته الثانية.

إن الحكومة قد تنحل من الداخل عن طريق السلطة التشريعية إذا ما تغيرت. دعنا نفترض، فيما يقول لوك، الذى كان يفكر بوضوح فى الدستور البريطانى، أن السلطة التشريعية من حق مجموعة من النواب اختارهم الشعب، ومن حق مجموعة من النبلاء الوراثيين، ومن حق شخص واحد وراثى، أى الأمير، الذى يمتلك السلطة التنفيذية

العليا، وله الحق أيضًا في أن يدعو إلى اجتماع المجموعتين وأن يحلهما. إذا أحل الأمير إرادته التعسفية محل القوانين، أو إذا منع السلطة التشريعية (أى المجلسين، خاصة المجلس النيابى) من أن يحضرا معًا في الوقت المناسب، أو من أن يفعلا بحرية، أو إذا غيَّر طريقة الانتخاب بصورة تعسفية دون رضا الشعب وضد مصلحة الشعب؛ فإن السلطة التشريعية تتغير في جميع هذه الحالات. كما أنه إذا أغفل أو أهمل منْ بيده السلطة التنفيذية العليا مسئوليته حتى إنه لا يمكن تنفيذ القوانين، فإن الحكومة تنحل لا محالة. وفضلاً عن ذلك، تنحل الحكومات عندما يتصرف الأمير أو السلطة التشريعية بطريقة تخالف أمانتهما، كما هي الحال عندما يتعدى أحدهما على ملكية المواطنين، أو يحاول أن يسيطر بطريقة مستبدة على حياتهم، وحرياتهم أو ممتلكاتهم.

وعندما «تنحل» الحكومة بأى طريقة من هذه الطرق، يكون التمرد مبرَّرًا. والقول بأن هذا المذهب يشجع التمرد المستمر، ليس حجة صحيحة. لأن الرعايا إذا خضعوا للنزوة المستبدة للسلطة الطاغية، فإنهم سيكونون على استعداد لأن يتحينوا الفرصة للتمرد مهما قد يكون هناك من تعظيم الطابع المقدس للحكام. وفضلاً عن ذلك، لا يحدث التمرد، في واقع الأمر، «نتيجة لسوء الإدارة الطفيف جداً في الشئون العامة»(٥٤). وعلى الرغم من أننا نتحدث عن «التمرد» و«يتمرد» عند الحديث عن الرعايا وأفعالهم، فإننا قد نتحدث بصورة أكثر ملاءمة عن الحكام بوصفهم متمردين عندما ينقلبون إلى طغاة ويتصرفون بطريقة تناقض إرادة الشعب ومصلحته. ويمكن أن يكون هناك، بحق، ألوان من العصيان والتمرد، وتلك جرائم، غير أن إمكان سوء الاستخدام لا يبطل حق التمرد. وإذا أُثير التساؤل من الذى يحكم عندما تجعل الظروف التمرد أمرًا مشروعًا، فإننى «أرد قائلاً بأن الشعب هو الذى يحكم»(٥٥). لأن الشعب هو وحده، تحت الله، الذى يستطيع أن يقرر إذا كان المؤتمن قد أساء استخدام الأمانة أم لا.

٧ – ونظرية لوك السياسية معرضة، بوضوح، للنقد بناء على أسس متعددة. فهى تشترك مع نظريات سياسية أخرى التى هى أكثر من أن تكون تلفظًا بمبادئ عامة جدا، بل هى تبلغ من العمومية حداً يمكن معه أن توصف بأنها «دائمة»ـ أقول إنها تشترك معها فى عيب، وهو أنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بظروف تاريخية معاصرة. وذلك أمر لا مناص منه، بالتأكيد، في حالة نظرية تدخل فى تفصيلات بصورة كبيرة أو قليلة.

ولا شيء يثير الدهشة في الحقيقة التي تقول إن «رسالة لوك في الحكومة المدنية» تعكس إلى حد ما الظروف التاريخية المعاصرة، ومعتقدات مؤلفها السياسية الخاصة بوصفه من أنصار حزب «الهويج» Whig ، وبوصفه أيضًا خصمًا لآل «ستيوارت». لأنه إذا لم يرغب الفيلسوف السياسي في أن يحصر نفسه في التصريح بقضايا مثل «لابد أن تستمر الحكومة على أمل أن تحقق الصالح العام»، فإنه لا يستطيع أن يأخذ المعطيات السياسية لعصره كمادة لتأمله. إننا نرى في النظريات السياسية نظرة معينة وروحًا وحركة لحياة سياسية يعبر عنها تعبيرًا نظريًا، غير أن عهد النظريات السياسية ينقضي لا محالة بدرجات مختلفة. ويصدق ذلك بوضوح على نظرية أفلاطون السياسية. كما يصدق أيضًا على النظرية الماركسية السياسية. ومن الطبيعي أن يصدق ذلك على نظرية لوك أيضًا.

وقد يقال إن ما يكون ضروريًا من الناحية العملية، لا يمكن أن يُسمى «عيبًا». لكن إذا قدَّم فيلسوف سياسي نظريته على أنها النظرية (الوحيدة)، فمن العبث، كما أعتقد، أن نثير اعتراضات تافهة ضد استخدام هذه الكلمة. وعلى أية حال، تعاني نظرية لوك السياسية من عيوب أخرى أيضًا. فقد توجه الانتباه إلى سطحية نظرية العقد الاجتماعي. وقد نلاحظ أيضًا إخفاق لوك في أن يقدم أي تحليل دقيق لمفهوم الصالح العام. فهو يميل إلى افتراض، بدون اهتمام كبير، أن المحافظة على الملكية الخاصة، وتحقيق الخير العام، هما مصطلحان مترادفان في جميع الأغراض والأهداف. وربما يقال إن هذا النقد موجه من وجهة نظر شخص ينظر إلى تطور حياة اقتصادية، واجتماعية، وسياسية، لم يستطع لوك التنبؤ بها، تطور يتطلب مراجعة الليبرالية عصره. وذلك صحيح إلى حد ما. بيد أنه لا يترتب على ذلك أن لوك لم يستطع حتى بداخل إطار ظروفه التاريخية الخاصة أن يقدم تفسيرًا كافيًا بدرجة كبيرة لوظيفة المجتمع السياسي والحكومة. إن هناك شيئًا مطلوبًا من تفسيره الذي كان موجودًا في الفكر السياسي اليوناني والوسيط، حتى إذا كان في صورة أولية.

ومع ذلك، فإن القول بأن نظرية لوك السياسية معرضة للنقد، لا يعني أنها ليست ذات قيمة باقية ومستمرة. والقول بأن المبادئ التي يُنظر إليها على أنها ذات صحة مستديمة هي مبادئ تجاوز حدود وقيود حقبة زمنية معينة أو مجموعة من الظروف

بسبب عموميتها، ليس هو نفس القول بأن المبادئ عديمة القيمة. فالمبدأ لا يكون عديم القيمة لأنه يجب أن يُطبق بطرق مختلفة وفى أزمنة مختلفة. ومبدأ لوك الذى يقول إن الحكومة، بالمعنى الواسع لحالة التنظيم، وليس بالمعنى الضيق الذى يُستخدم به مصطلح الحكومة اليوم بوجه عام، تحمل على عاتقها عهداً يجب عليها أن تفى به، وأنها توجد لكى تحقق الصالح العام، هو قول صحيح الآن كما كان من قبل عندما أعلنه وصرح به. وهذا القول ليس جديداً بالتأكيد. إذ أن «الأكوينى» أعلنه من قبل. لكن المسألة هى أن المبدأ يحتاج إلى تكرار مستمر. ولكى يكون فعالاً، لابد أن يُطبق بطرق مختلفة وفى عصور مختلفة، وقد حاول لوك أن يبيِّن كيف يُطبق، من وجهة نظره، فى ظروف عصره التى لم تكن ظروف العصور الوسطى.

لابد من التسليم بوجه عام بمسئولية الحكومة تجاه الشعب، ووظيفتها الخاصة بتحقيق الصالح العام. لكنى أريد أن أضيف وظيفة، بوصفها وظيفة ذات صحة دائمة ومستمرة، قبلها لوك نفسه باستمرار، لكنه شك فى صحتها. إننى أشير إلى النظرية التى تقول بأن هناك حقوقًا طبيعية، وأن هناك قانونًا طبيعيا أخلاقيا يلزم ضمير كل من الحكام والمحكومين. هذه النظرية لا ترتبط بنظرية حالة الطبيعة والعقد الاجتماعى بصورة لا يمكن الفكاك منها، وهى مأمن دائم وواق ضد الطغيان عندما يُقبل عن إخلاص.

ومع ذلك، بغض النظر تماماً عن مزايا نظرية لوك السياسية وعيوبها، فإنها نظرية ذات أهمية تاريخية عظيمة. وعلى الرغم من بعض الانتقادات، فإنها نالت قبولاً عاماً فى بلده فى القرن الثامن عشر. وحتى عندما هاجم كُتاب مثل هيوم نظرية العقد الاجتماعى، فإنه تم قبول أفكار لوك عن الحكومة. وقد بينت، فيما بعد، خطوط مختلفة من التفكير هذه الأفكار بالتأكيد، مع مذهب بنتام من جهة، ونظريات «بيرك» من جهة أخرى. لكن ظل كثير مما قاله لوك ملكًا مشاعاً. وأصبحت نظريته السياسية فى الوقت نفسه معروفة فى القارة الأوربية، فى هولندا، بالتأكيد، حيث عاش هناك فى المنفى، وأيضًا فى فرنسا، حيث أثر على كتَّاب من عصر التنوير مثل «مونتسكيو». وفضلاً عن ذلك، لا يمكن الشك فى تأثيره العظيم فى أمريكا، حتى لو كان من الصعب تقرير

الدرجة الدقيقة لتأثيره في قادة الثورة الفرديين مثل «جيفرسون». إن آثار «رسالة لوك فى الحكومة المدنية» الواسعة الانتشار والباقية هى دحض بارز لفكرة تقول إن الفلاسفة ليس لهم تأثير فعال. صحيح، بلا شك، أن لوك نفسه قد عبر بوضوح عن حركة موجودة من حركات الفكر؛ لكن هذا التعبير الواضح هو تأثير قوى فى توحيد حركة الفكر ونشرها، وتراكم لحياة سياسية عبَّر عنها.

٨ – لقد أوجد لوك، فيما يرى «دى لمبير»، الموسوعى الفرنسى، ميتافيزيقا بنفس الطريقة التى أوجد بها «نيوتن» فيزياء. ويعنى دى لمبير بالميتافيزيقا هنا نظرية المعرفة كما تصورها لوك، من حيث إنها تحديد مدى الفهم البشرى، وقواه وحدوده. ولقد كان الدافع الذى دفع لوك لتطوير نظرية المعرفة ومعالجة الميتافيزيقا فى القيام بتحليل الفهم البشرى، طريقة من الطرق الرئيسية التى مارس فيها تأثيراً قويا فى الفكر الفلسفى. بيد أن تأثيره كان قويًا فى الأخلاق أيضًا، عن طريق عناصر لذِّية فى نظريته الأخلاقية، وفى النظرية السياسية، كما رأينا فى القسم الأخير. وقد نضيف القول بأن الليبرالية الاقتصادية ذات النمط «دعه يعمل دعه يمر»، كما وجدت فى كتابات «الفيزوقراطيين» الفرنسيين (مثل فرانسوا كيناى F. Quesany (١٦٩٤ – ١٧٧٤)، وفى كتاب ثروة الأمم لآدم سميث (١٧٧٦)، ترتبط من بعيد على الأقل بنظرية لوك الاقتصادية والسياسية.

ويظهر تأثير المذهب التجريبى عند لوك جيداً فى فلسفتى باركلى وهيوم، اللتين سوف نعالجهما فيما بعد. وطُبق مبدأه التجريبى فى خلال هذا التطور للفكر بطرق لم يتصورها لوك نفسه. بيد أنه لا شيء يدعو للدهشة فى ذلك. ولقد كان لوك مفكراً معتدلاً ومتزنًا. ومن ثم استطاع أن يستعين بشخص مثل «صموئيل كلارك»، الذى كان يكن له احتراماً كبيراً. ومن الطبيعى أن يطور آخرون تفكير لوك بطريقة يعتبرها هو نفسه مغاليًا فيها. فقد كان لملاحظاته، مثلاً، عن العقل من حيث إنه حكم الوحى، تأثير على المؤلهة، الذين سنعالجهم فيما بعد، ونجد «بولنجبروك» Bolingbroke يبجل لوك باعتباره فيلسوفًا رائداً يكن له احترامًا وتقديراً. كما أثمرت ملاحظات لوك فى كتابه «مقال..» عن تداعى الأفكار فيما بعد فى سيكولوجيا التداعى عند «ديفيد هارتلى» (١٧٠٥ ـ ١٧٥٧)، و«جوزيف بريستلى» (١٧٣٣ ـ ١٨٠٤). فقد أكد هذان الرجلان الارتباط بين الأحداث الفيزيائية والأحداث السيكولوجية، وقبل «بريستلى، على أية حال،

موقفًا ماديًا. ولم يكن لوك نفسه، بالطبع، فيلسوفًا ماديا، ولم ينظر إلى الأفكار على أنها، ببساطة، إحساسات تتحول من صورة إلى أخرى. وقد صاغ، في الوقت نفسه، تصريحات يمكن أن تستخدم كأساس لمذهب الإحساس. فهو يقول، مثلاً، لأننا جميعًا نعرف الله، فإننا قد نعطى قوة التفكير لشيء مادى. وقد أثرت عناصر مذهب الإحساس هذه، مثلاً، على «بطرس برون» P. Browne (توفى عام ١٧٣٥)، و«اسقف مدينة كورك Bishop of corke ، والفيلسوف الفرنسى «كوندياك» (١٧١٥ - ١٧٨٠). لقد كان لعناصر مذهب الإحساس فى فلسفة لوك، تأثير كبير، مباشر أو غير مباشر، على مفكرى عصر التنوير الفرنسيين، مثل الموسوعيين.

وباختصار، لقد كان لوك واحداً من الأعلام البارزين فى فترة عصر التنوير بوجه عام، يمثل فى نفسه وفى كتاباته روح البحث الحر، وروح «المذهب العقلى»، وروح كراهية مذهب السلطة بأسره الذى كان يميز عصره. ومع ذلك، يجب أن نضيف أنه كان يمتلك صفة الاعتدال، والشفقة، والإحساس الجاد بالمسئولية التى كانت تنقص مفكرى القارة الأوروبية الذين وقعوا تحت تأثيره.

لكن إذا كان لوك واحداً من المفكرين البارعين فى عصره، فإن «نيوتن» كان مفكرًا آخر بارعًا. ولقد كان «دى ألمبير» محقًّا فى ذكرهما معًا. ولذلك، على الرغم من أن هذا العمل لم يكن القصد منه، بالتأكيد، أن يكون تاريخًا لعلم طبيعى، فإنه يجب علينا أن نقول شيئًا عن الرياضى العظيم والفيزيائى الذى كان له هذا التأثير العميق فى تفكير الناس.

الهوامش

(١) E.,4,12,8 : 11,p. 347.

(٢) E.,4,4,7 : 11,p. 232.

(٣) E.,3,11,17 : 11,p. 157.

(٤) E.,2,20,2,2: 1,p. 303.

(٥) E.,2,28,5: 1,p. 474

(٦) E.,2,28,7: 1,p. 475.

(٧) E.,2,28,10: 1,p. 477.

(٨) E.,2,28,8: 1,p. 475.

(٩) E.,2,28,8: 1,p. 475.

(١٠) E.,4,3,18: 11,p. 208.

(١١) Ibid.

(١٢) ريتشارد هوكر (١٥٥٢ – ١٦٠٠) لاهوتي إنجليزي ومفكر سياسي، كتابه الرئيسي هو «قوانين الحكومة الكنسية» وقد نشر عام ١٥٩٤ . (المراجع)

(١٣) For Hooker, Vol. 111 of this History may be Consulted, pp. 322 - 4.

(١٤) Unless otherwise indicated, "T" in references signifies the second Treatise.

(١٥) الهويج Whig حزب سياسي بريطاني، سعى عام ١٦٧٩ للحيلولة دون اعتلاء جيمس الثاني العرش بسبب ميوله الكاثوليكية، وهو نفسه الحزب الذي أصبح يعرف ابتداء من عام ١٨٦٨ باسم حزب الأحرار. (المراجع)

(١٦) سير روبرت فلمر (١٥٨٨ – ١٦٥٣) مفكر لاهوتي إنجليزي ألف كتابا عنوانه الحكم الأبوي Patriarcha – نُشر بعد وفاته – دافع فيه عن الحق الإلهي للملوك مستهدفًا دعم حقوق الملك شارل الأول الإلهية . وقد خصص لوك «الرسالة الأولى» من كتابه في الحكومة المدنية لتفنيده، ويكاد يكون هناك إجماع بين الباحثين على أنه كتاب كان سيطويه النسيان لولا أن تصدى «لوك» للرد عليه وتفنيده. راجع كتابنا «جون لوك والمرأة»، مكتبة مدبولي ص ٨١ وما بعدها . (المراجع)

(١٧) 2,6.

(١٨) T, 2, 5.

(١٩) T, 2, 15.

(٢٠) T, 3, 19.

(٢١) T, 2, 6.

(٢٢) هوجو جروتيوس (١٥٨٣ – ١٦٤٥) فقيه وسياسى هولندى يعتبر أبًا للقانون الدولى الحديث، أعظم كتبه «فى قانون الحرب والسلام» عام ١٦٢٥ وقد نشر وهو فى المنفى فى باريس . (المراجع)

(٢٣) For Grotius, Vol., 111 of this History may be consulted, pp. 328 - 34.

(٢٤) صمويل بوفندروف (١٦٣٢ – ١٦٩٤) فقيه ألمانى ومؤرخ، كان أستاذًا للقانون الطبيعى فى جامعة هايدلبرج . (المراجع)

(٢٥) T, 5, 29.

(٢٦) T, 5, 31.

(٢٧) Ibid.

(٢٨) T, 5, 32.

(٢٩) T, 5, 49.

(٣٠) T, 16, 190.

(٣١) T, 7, 77.

(٣٢) T, 9, 124.

(٣٣) T., p. 127.

(٣٤) T., p. 124.

(٣٥) T., p. 123.

(٣٦) T., 7, 89.

(٣٧) T., 8, 95.

(٣٨) T., 9, 131.

(٣٩) T., 8, 99.

(٤٠) T., 8, 96.

(٤١) T., 7, 90.

(٤٢) T., 8, 101.

(٤٣) T., 8, 116.

(٤٤) T., 11, 134.

(٤٥) T., 11, 136.

(٤٦) T., 11, 134.

(٤٧) T., 13, 150.

(٤٨) T., 13, 149.

(٤٩) T., 13, 149.

(٥٠) T., 11, 142.

(٥١) T., 12, 146.

(٥٢) T., 19, 211.

(٥٣) Ibid .

(٥٤) T., 19, 225.

(٥٥) T., 19, 240.

الفصل الثامن

نيوتن

روبرت بويل – سير إسحاق نيوتن

١ – شملت حلقة أصدقاء لوك «روبرت بويل» R. Boyle (١٦٢٧ – ١٦٩١). وقد اهتم بويل، بوصفه كيميائيًا وفيزيائيًا، بتحليل المعطيات الحسية بوجه عام بدلاً من صياغة فروض واسعة فضفاضة بعيدة المنال عن الطبيعة بوجه عام؛ وأكد البحث التجريبي فى تصوره للمنهج العلمي. ولذلك واصل عمل رجال مثل: «جلبرت» و«هارفي». وقد أظهر بالطبع، في تشديده على التجربة تشابهًا مع «فرنسيس بيكون»؛ غير أنه تجنب عن عمد فى السنوات الأولى الدراسة الجادة لأعمال هؤلاء الذين اعترف تباعًا بأنهم أسلافه الرئيسيون، أعني «بيكون» و«ديكارت» و«جاسندى»، لكي يتجنب الاتباع المبتسر للنظريات والفروض. ولقد اعتبر، بحق، واحدًا من المروجين الرواد للعلم التجريبي، ورجلاً ساهم في توضيح نقص التنظير الذى لا يلازمه تحقيق أو تثبت تجريبى منضبط ومنظّم. ولذلك مال فى تجاربه التى أجراها على الهواء والفضاء عن طريق مضخة هوائية، وهو تفسير قدمه فى كتابه «تجارب جديدة آلية ـ فيزيائية» (١٦٦٠)، نقول مال إلى تنظير هوبز القبلى، ووجه ضربة قاضية إلى خصوم المنهج التجريبى. كما أنه لم ينقد بفاعلية فى كتابه «الكيميائى الشاك» (١٦٦١) مذهب العناصر الأربعة فحسب، بل نقد أيضًا النظرية الشائعة عن الملح، والفسفور، والزئبق، بوصفها المبادئ الثلاثة التى تتكون منها الأشياء المادية. (والعنصر الكيميائى هو، بناء على تعريفه، جوهر لا يمكن أن يتحلل إلى مكونات أبسط، على الرغم من أنه لم يستطع أن يقدم قائمة هذه العناصر). وحقق فى عام ١٦٦٢ التعميم الذى يُعرف باسم قانون بويل، أعنى التأكيد أن ضغط

الغاز وحجمه يتناسبان تناسبًا عكسيًا. وقد آمن «بعلم السيمياء» Alchemy، لكن إصراره على المنهج التجريبي واستخدامه يؤلف وسيلة أكثر فاعلية لوضع نهاية «لعلم السيمياء».

والقول بأن «بويل» أصر على المنهج التجريبي واستخدامه في الفيزياء والكيمياء، لا يعني - بالتأكيد - القول بأنه فيلسوف «تجريبي» فقط، وإنه تجنب كل الفروض. فلو أنه فعل ذلك، لما حقق شهرته عالمًا. إن ما اعترض عليه ليس تكوين فروض من حيث إنها كذلك، بل التأكيد المتسرع للنظريات بدون الاستخدام المنضبط للمنهج التجريبي والتأكيد الواثق لصدق نظريات وفروض لا تتمتع إلا بدرجات مختلفة من الاحتمال، فمن الأفضل جمع معرفة قليلة تقوم على التجربة بصورة وثيقة من بناء أنساق فلسفية كاسحة لا يمكن التحقق منها. لكن ذلك لا يعني أنه لا يجب تكوين فروض. لأن العالم يحاول أن يفسر ويشرح الوقائع التي تأكد منها. وفي نفس الوقت، حتى عندما يكون من الممكن بيان أن فرضًا مفسرًا أكثر احتمالاً وترجيحًا من أي فرض آخر يهدف إلى تفسير نفس الوقائع، لا يكون هناك ضمان أنه سيصبح باطلاً في المستقبل. وربما نلاحظ، أن بويل اعتنق فرض الأثير، أي فرض جوهر أثيري غامض ينتشر في الفضاء. وقد ذهب إلى التسليم بفرض الأثير لكي يتجنب فكرة الخلاء، ولكي يفسر تكاثر الحركة بدون أي وسيط ظاهري. لكن هناك ظواهر أيضًا مثل المغناطيسية التي لم يُقدم لها تفسير مقنع عن طريق التصور الآلي للعالم. ولذلك يفترض «بويل» أن الأثير قد يتكون من نوعين من الجزيئات أو الجسيمات، قد نستطيع عن طريق إحدهما أن نفسر ظواهر مثل المغناطيسية. ولذلك استطاع أن يتجنب نظرية «هنري مور» عن روح الطبيعة، أو نفس العالم، التي قدمها أفلاطونيو كمبردج بوصفها تفسيرًا لظواهر مثل المغناطيسية والجاذبية[1]. وبمعنى آخر، افترض «بويل» فرضًا أكثر «علمية» و«طبيعية». بيد أنه كان على وعي تام بأن فرضه الخاص لا يعدو أكثر من فرض محتمل، وقد يُستبعد. إنه لم يزعم لنظرياته العلمية الخاصة صدقًا نهائيًا لا يسمح بنظريات الآخرين. لقد كان على وعي شديد بحدود المعرفة البشرية بوجه عام، وحدود الطابع الافتراضي والمؤقت للتفسير العلمي بوجه خاص.

وعلاوة على ذلك، فإن القول بأن «بـويل» أصـر على المنهـج التجريبي في العلم، لا يعني أنه أغفل دور الرياضيات في الفيزياء. فعلى الرغم من أنه لم يكن رياضيًا عظيماً، فقد تعاطف تمامًا مع «جاليليو» و«ديكارت» في آرائهما عن البناء الرياضي للطبيعة، منظوراً إليها على أنها نسق من أجسام تتحرك، ونظر إلى المبادئ الرياضية على أنها حقائق متعالية تكون أساسًا وأداة لكل معرفتنا. وقبل - مع تعديل سنذكره باختصار التفسير الآلي للطبيعة. فقد سلَّم بنظرية عن ذرات مزودة بصفات أولية مثل الحجم والشكل، وأثبت أنه يمكن تفسير الظواهر الطبيعية التي يتكون منها العالم المادي تفسيراً آليًا إذا سلمنا بالحركة أيضاً. وليست الحركة خاصية ملازمة للمادة، ولا تخص ماهيتها؛ ولذلك، لابد من التسليم بالمادة أيضًا. إنها، إن شئنا أن نقول، شيئًا أضافه الله، ويحدد الله قوانين الحركة. ولا يقبل «بويل» دليل ديكارت الميتافيزيقي على بقاء نفس المجموع الكلي للحـركة أو الطـاقة؛ أعني الدليـل المستمد من الثبات الإلهي. ولا يؤلف هذا الدليل الميتافيزيقي برهانًا، ولا نعرف أن المجموع الكلي للحركة لابد أن يظل ثابتًا. ومع ذلك، إذا سلمنا بالمادة والحركة، فإن نظام الطبيعة يكون مذهبًا آليًا كونيًا، مع إنه يتحتم علينا أن نرفض وجهة نظر «هوبز» التي تقول إن الحركة لابد أن تنتقل بالضرورة إلى جسم عن طريق جسم آخر مستمر. لأننا إذا قبلنا وجهة النظر هذه، فإننا نتورط في ارتداد لامتناه، ونعلن بطلان الفاعلية العلية لإله روحي.

ولكن على الرغم من أن «بويل» شارك إلى حد كبير في التفسير الديكارتي لنظام الطبيعة الآلي، فإنه نظر إلى هذا التفسير على أنه تفسير مغال فيه، ويحتاج إلى تعديل. لقد رأى - بالفعل - وقرر بوضوح أن تفسيراً للأحداث عن طريق علِّية غائية ليس إجابة عن السؤال كيف تحدث هذه الأحداث، وأي استبدال خلاب لتفسير غائي من أجل الإجابة عن سؤال عن علِّية فاعلة، هو أمر غريب عليه، كما هي الحال بالنسبة لديكارت. كما أنه أصر في الوقت نفسه على صحة فكرة علِّية غائية، وعلى إمكان تفسير غائي، حتى إن تكن مهمة الفيزيائي أو الكيميائي الاهتمام بهذه المسائل. لم ينكر ديكارت - في حقيقة الأمر - أن هناك عللاً غائية عندما استبعد التفسيرات الغائية من الفيزياء، أو الفلسفة التجريبية. ويجب ألا يوصف إصرار «بويل» على صلة العلِّية الغائية بالميتافيزيقا بأنه رد شديد على ديكارت. غير أن ما كان ينبغي أن يقوله عن الموضوع

يبين عدم رضاه عن التفسير الآلى للعالم، كما دعمه ديكارت وهوبز - عندما يؤخذ بوصفه تفسيراً كافياً. إنه قد يكون كافياً لأغراض معينة، أو بداخل مجال ضيق ومحدود؛ لكنه غير كاف بالنسبة لفلسفة عامة عن العالم. لقد كان «بويل» مقتنعاً بأنه لا يمكن تقديم تفسير مقنع أو تفسير عام بدون رجوع إلى خالق عاقل ومنظم الأشياء، الذى يجعل الوسائل ملائمة للغايات.

لقد عارض «بويل» بشدة مذهب هوبز المادى. لكنه عارض أيضاً ما اعتبره ميل ديكارت وجاليليو تقليلاً من أهمية الإنسان فى العالم، وإنزاله إلى حالة الملاحظ. لقد رأى أن من المفارقة أن هؤلاء الذين ساهموا كثيراً فى نشأة فلسفة طبيعية جديدة ونظرة جديدة في العالم مالوا إلى التخلص من صورة الكائن الذى طوَّر هذه الفلسفة الجديدة. وإذا سُمح للمرء بأن يستخدم طريقة الحديث أقرب عهداً، فإنه يعتقد أنه من الغريب أن الذات تتوق إلى التقليل من أهميتها الخاصة لصالح الموضوع، عندما ترجع تصورات الموضوع ذاتها إلى الذات.

ويمكن أن نرى تعبيراً عن وجهة نظر «بويل» فى إصراره على أنه على الرغم من أنه يمكن تفسير إدراكنا لصفات ثانوية تفسيراً آلياً، فإن ذلك لا يكون أساساً كافياً للقول بأن الصفات الثانوية لا تكون حقيقية. إن قول ذلك معناه إغفال وجود الإنسان الفعلى فى العالم. لأن الصفات الثانوية حقيقية مثل الصفات الأولية.

ومع ذلك - على الرغم من أن «بويل» يصر على أهمية مكانة الإنسان داخل الكون - فإن تفسيره لطبيعة الإنسان تفسير ديكارتى فى طابعه إلى حد كبير أجبره على أن يولى اهتمامه للصعوبة العظيمة التى واجهها فى حل مشكلة التفاعل. لأنه تصور النفس الروحية على أنها تقطن بطريقة غامضة فى الغدة الصنوبرية - تكون منعزلة - كما هى - داخل المخ - حيث تستقبل رسائل من أعضاء الحس. وفضلاً عن ذلك، يستدل من موقف النفس على أن قوة الذهن محدودة ومقيدة جدا بصورة ضرورية. ويرتبط هذا الاستدلال أتم ارتباط بآراء «بويل» عن الطابع الافتراضى والمؤقت لنظرياتنا وعن الحاجة إلى التحقق التجريبى، مع إن «بويل» لم يستطع على الإطلاق أن يبرهن على الصدق المطلق لفرض ما.

ومن النتائج التي استمدها «بويل» من البحث المقيد في أذهاننا أنه ينبغي علينا أن نعطي قيمة كبرى للدين المسيحي، الذي وسع معرفتنا. لقد كان - بحق - رجلاً متديناً بصورة عميقة. إذ أنه نظر إلى عمله التجريبي في العلم على أنه خدمة لله، وأسس سلسلة محاضرات بويل بقصد إيجاد إجابات تُقدم لصعوبات تثار حول المسيحية قد تنشأ من تطورات العصر العلمية والفلسفية. لقد أصر في كتاباته على أن النظر في نظام الكون بوجه عام والنظر في ملكات الروح البشرية وعملياتها بوجه خاص يقدمان دليلاً أكيداً على وجود خالق قوي بصورة قصوى، وحكيم، وخير، كما كشف عن نفسه في الكتب المقدسة. ولا يعني ذلك أن «بويل» يُسلّم بالله بوصفه - ببساطة - مُنشئ الكون والحركة. إنه يتحدث باستمرار عن الحفظ الإلهي للعالم، وعن مطابقة الله لكل عملياته. وربما لم يسع إلى أي توافق منظم لهذا المذهب مع نظرته إلى الطبيعة بوصفها نسقًا آليًا؛ لكن ربما يتحتم عليه أن يفعل ذلك إذا أقر - كما فعل - بأن قوانين الطبيعة لا تمتلك ضرورة ذاتية. وعلاوة على ذلك، أصر على أن الله ليس ملزمًا على الإطلاق بمطابقته العادية والعامة، أعني ليس ملزماً على أن يحافظ على نظام الطبيعة بدقة كما نعرفه في التجربة العادية. والمعجزات ممكنة وقد حدثت.

ونحن نرى - بالتالي - عند «بويل» ربطًا ممتعًا بين الإصرار على المنهج التجريبي في العلم، والإصرار على الطابع الافتراضي للنظريات العلمية بوجهة نظر ديكارتية عن علاقة النفس بالبدن، وبمعتقدات لاهوتية جاءت - مباشرة - من المذهب الاسكولائي في العصر الوسيط وعصر النهضة. وتوضح نظريته عن المطابقة الإلهية ونظريته التي تقول إن الله يرى كل ما يعرفه بصورة حدسية في نفسه العنصر الذي ذكرناه أخيراً في تفكيره.

٢ - ومن أصدقاء لوك أيضًا «سير إسحاق نيوتن» S. I. Newton (١٦٤٢ - ١٧٢٧) الذي ذكرناه من قبل في المجلد الثالث من هذا الكتاب «تاريخ الفلسفة»[٢]. ولا داعي لأن نضيف أن لدينا هنا اسمًا أعظم من اسم بويل. لأن عبقرية نيوتن أتمت بنجاح تكملة وجهة النظر عن العالم التي أعدها رجال مثل : كوبرنيقوس، وجاليليو، وكبلر[٣]، وهيمن اسمه على العلم حتى العصور الحالية. إننا لا نزال معتادين على أن نتحدث عن الفيزياء الحديثة حتى مجيء ميكانيكا الكوانتم بوصفها الفيزياء النيوتنية.

ولد نيوتن في «وولستورب» في «لنكولنشاير»، والتحق «بترينتي كوليدج» في يونيو ١٦٦١، وأنهى دراسته بها في يناير عام ١٦٦٥ . وبعد أن قضى فترة بينهما في «وولستورب» ، حيث اهتم بمشكلة الجاذبية، واكتشف أيضًا حساب التكامل ونظرية المعادلة الجبرية، تم انتخابه زميلاً في «ترينتي» عام ١٦٦٧، وأصبح أستاذًا للرياضيات عام ١٦٦٩ . ونشر كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» عام ١٦٨٧، والمعروف بوجه عام باسم «مبادئ» نيوتن، وقام صديقه، عالم الفلك «هالي» بدفع تكاليف طباعته. ومثَّل جامعة كمبردج في البرلمان مرتين، من عام ١٦٨٩ حتى عام ١٦٩٠، ومن عام ١٧٠١ حتى عام ١٧٠٥ . وانتخب في عام ١٧٠٣ رئيسًا للجمعية الملكية، التي أصبح عضواً فيها منذ عام ١٦٧٢ . ومنحته الملكة «آن» لقب «سير» عام ١٧٠٥ . وظهرت الطبعتان الثانية والثالثة من كتاب «مبادئ ...» عام ١٧١٣ وعام ١٧٢٦ . ودفن نيوتن في كنيسة وستمنستر.

وليس ثمة شك، بالتأكيد، في عبقرية نيوتن بوصفه فيزيائيًا ورياضيًا، وقدرته على التنظيم، والتوحيد، والتبسيط. فعندما استخدم، مثلاً، قوانين كبلر استطاع أن يبين أنه يمكن تفسير حركة الكواكب التي تدور حول الشمس لو افترضنا أن الشمس تمارس تأثيرًا على كل كوكب يختلف عكسيًّا بالنسبة لمربع مسافة هذا الكوكب من الشمس. ولذلك يسأل عما إذا كنا نستطيع أن نفسر بقاء القمر في مداره بطريقة تتفق مع هذا الأساس، إذا افترضنا أن جاذبية الأرض تمتد إلى القمر. واستطاع في نهاية الأمر أن يعلن قانونًا عامًا عن الجاذبية، الذي يحدد الجذب المتبادل للكتل. فأي جسم له كتلة ولتكن(أ) وأي جسم آخر له كتلة ولتكن (ب) يجذبان بعضهما بعضًا في اتجاه الخط الموجود بينهما بقوة ولتكن (ج)، وتساوي هذه القوة دأب/ ٢هـ ، عندما تكون (هـ) المسافة بين الجسمين، وتكون(د) كمية ثابتة كلية. وهكذا استطاع نيوتن أن يدرج ظواهر أساسية تحت قانون رياضي واحد مثل : حركة الكواكب، والنيازك، والقمر، والبحر. ولقد استطاع أن يبين أن حركات الأجسام الأرضية تتبع نفس قانون الحركة مثل الأجسام السماوية؛ وهكذا أكمل هدم النظرية الأرسطية التي تقول إن الأجسام السماوية والأرضية تطيع قوانين مختلفة اختلافًا جوهريًا.

لقد افترض نيوتن – بوجه عام – أن كل ظواهر الحركة فى الطبيعة قد تُستمد أيضًا بصورة رياضية من مبادئ آلية. ففى كتابه «البصريات» (١٧٠٤)، مثـلاً، يثبت أنه يمكن تفسير ظاهرة الألوان عن طريق مصطلحات رياضية آلية، إذا كانت لدينا نظريات ترتبط بانكسار الضوء وتكوينه. وبمعنى آخر، عبَّر عن الأمل فى أنه على الأمد البعيد ربما نبرهن على أنه يمكن تفسير كل الظواهر الطبيعية عن طريق الميكانيكا الرياضية. وأدى نجاحه البارز فى حل مشكلات خاصة بصورة واضحة إلى أن تكون وجهة نظره العامة حجة يستند إليها. وهكذا أعطى إنجازه دافعًا قويًا للتفسير الآلى للعالم. ولابد أن نلاحظ فى الوقت نفسه أنه تم النظر بوجه عام إلى نظريته على أنها أضعفت المذهب الآلى المتطرف عند ديكارت، لأن «قوة الجاذبية» لم تُرد إلى الحركة المحضة لجسيمات مادية. ولقد استخدم بعض المتكلمين وجود الجاذبية، بوصفها شيئًا لا يمكن تفسيره استناداً إلى نظرية آلية خالصة، حجة على وجود الله.

ولابد أن نلاحظ أن الفلسفة الطبيعية عند نيوتن تدرس ظاهرة الحركة. فموضوعها «بحث قوى الطبيعة من ظاهرة الحركة، ثم البرهنة بعد ذلك على ظواهر أخرى من هذه القوى»[٤]. فما عساها أن تكون إذن «قوى الطبيعة»؟ تُعرف قوى الطبيعة بأنها علل التغيرات التى تطرأ على الحركة. غير أنه ينبغى علينا أن ننتبه حتى لا نسىء فهم معنى كلمة «علَّة» فى هذا السياق. لا داعى للقول إن نيوتن لا يستدل على علَّة الظواهر الفاعلة والميتافيزيقية أعنى الله. ولا يستدل على العلل الافتراضية الفيزيائية التى نسلِّم بها لكى نفسر تلك الظواهر التى لا تُرد بنجاح إلى عمل القوانين الآلية، أو لكى نفسر المطابقة الفعلية لحركات فعلية لهذه القوانين. إنه يستدل على القوانين الآلية نفسها. وليست هذه القوانين الوصفية – بالطبع – موجودات فاعلة فيزيائية؛ أى أنها لا تمارس علِّية فاعلة. إنها «مبادئ آلية».

وتبين الفقرة المقتبسة من كتاب «المبادئ الرياضية» تصور نيوتن للمنهج العلمى. فهو يضم عنصرين أساسيين هما: الكشف الاستقرائى لقوانين آلية من دراسة لظاهرة الحركات، والتفسير الاستنباطى للظواهر على ضوء هذه القوانين. وبمعنى آخر، يتكون المنهج من تحليل وتركيب أو تأليف. ويتمثـل التحليل فى إجراء تجـارب وملاحظات، وفى استمداد نتائج عامة منها عن طريق الاستقراء. أما التركيب فيتمثل فى افتراض

القوانين الراسخة أو المبادئ أو «العلل»، وفي تفسير الظواهر عن طريق استنباط نتائج من هذه القوانين. والرياضيات هي ذهن الأداة أو الوسيلة في العملية كلها. فلكي ندرس الحركات، لابد أن نقيسها ونردها أولاً إلى صياغة رياضية.. ومجال المنهج والفلسفة الطبيعية محدود بسبب ذلك. بيد أن نيوتن نظر إلى الرياضيات على أنها وسيلة أو أداة يتحتم على العقل أن يستخدمها، كما رأى جاليليو، بوصفها مفتاحاً لا يخطئ للواقع.

وتلك – بالتأكيد – مسألة ذات أهمية. والقول بأن نيوتن نسب إلى الرياضيات دوراً لا يمكن الاستغناء عنه في الفلسفة الطبيعية أمر يبينه عنوان عمله العظيم «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية». إن الرياضيات هي الوسيلة العظيمة في براهين الفلسفة الطبيعية. وقد يفترض ذلك أن الفيزياء الرياضية عند نيوتن، التي تنتقل بطريقة استنباطية خالصة، تعطينا المفتاح للواقع، وأنه يرتبط بجاليليو وديكارت أكثر من ارتباطه بالعلماء الإنجليز مثل «جلبرت»، و«هارفي»، و«بويل». ومع ذلك، قد يكون ذلك سوء تصور. فمن الصواب بدون شك أن نؤكد الأهمية التي يرتبط بها نيوتن بالرياضيات؛ بيد أنه لابد للمرء أن يؤكد أيضًا الجانب التجريبي من هذا التفكير. لقد اعتقد جاليليو وديكارت أن بناء الكون رياضي بمعنى أننا نستطيع أن نكتشف أسراره عن طريق المنهج الرياضي. لكن نيوتن لم يرد أن يفترض هذا الافتراض المسبق. إننا لا نستطيع أن نفترض مقدماً بصورة مشروعة أن الرياضيات تعطينا المفتاح للواقع. فإذا بدأنا بمبادئ رياضية مجردة واستنبطنا نتائج، فإننا لا نعرف أن هذه النتائج تمدنا بمعلومات عن العالم حتى نتأكد منها. إننا نبدأ بظواهر، ونكتشف قوانين أو «عللاً» عن طريق الاستقراء. ومن ثم نستطيع أن نستمد نتائج من هذه القوانين. غير أن نتائج استنباطاتنا تحتاج إلى تحقق تجريبي، بقدر ما يكون ذلك ممكنًا. إن استخدام الرياضيات أمر ضروري، لكن لا يضمن ذلك بذاته معرفة علمية عن العالم.

لقد صاغ نيوتن – بحق – افتراضات يقينية. ولذلك يسلم في الكتاب الثالث من مؤلفه «المبادئ الرياضية» ببعض القواعد للتفلسف، أو قواعد للبرهان في الفلسفة الطبيعية. والقاعدة الأولى هي مبدأ البساطة، الذي يقرر أنه ينبغي علينا ألا نسلم بعلل للأشياء الطبيعية أكثر من العلل التي تكون صادقة وتكفي لتفسير ظواهرها.

والقاعدة الثانية تقرر أنه يجب علينا – بقدر الإمكان – أن ننسب نفس العلل لنفس المعلولات الطبيعية. وتقرر القاعدة الثالثة أن صفات الأجسام التي لا تقبل شدة الدرجات أو انقطاعها، والتي تخص كل الأجسام داخل مجال التجربة، لابد أن تفسر الصفات الكلية لجميع الأجسام مهما تكن. ومن ثم ينشأ التساؤل عما إذا كان نيوتن قد نظر إلى القاعدتين الأوليين، اللتين تقرران البساطة والطبيعة، على أنهما حقيقتان قبليتان أو بوصفهما فرضين منهجيين تفترضهما التجربة. لم يقدم لنا نيوتن أي إجابة واضحة على هذا السؤال. إنه لم يتحدث، بالفعل عن مماثلة الطبيعة، التي تميل إلى البساطة والاطراد. لكن يبدو أنه اعتقد أن الطبيعة تلاحظ البساطة والاطراد لأنها مخلوقة عن طريق الله، وقد يفترض ذلك أن للقاعدتين الأوليين، عنده أساسًا ميتافيزيقيًا. ومع ذلك تفترض القاعدة الرابعة أنه يجب النظر إلى القاعدتين الأوليين على أنهما مسلمتان منهجيتان أو افتراضان. إنها تقرر أنه ينبغي علينا في الفلسفة التجريبية أن ننظر إلى القضايا التي تكون نتيجة استقراء من ظواهر على أنها صادقة بصورة دقيقة أو صادقة إلى حد كبير، على الرغم من أي فروض مناقضة قد نتصورها، حتى الوقت الذي تظهر فيه ظواهر أخرى قد تجعل القضايا إما أكثر دقة أو معرضة لاستثناءات. ويبدو أن ذلك يتضمن أن التحقق التجريبي هو المعيار النهائي في الفلسفة الطبيعية، وأن القاعدتين الأوليين هما مسلمتان منهجيتان، حتى إذا لم يقل نيوتن ذلك.

ومن ثم يقول نيوتن عن هذه القاعدة الرابعة التي ينبغي علينا أن نتبعها إن «حجة الاستقراء قد لا تتجنبها الفروض». ويقرر تمامًا في كتابه «البصريات» أنه «يجب ألا ننظر إلى الفروض في الفلسفة التجريبية»[٥]. ويقرر، أيضًا، في كتابه «المبادئ الرياضية» أنه لم يستطع أن يكتشف علة خصائص الجاذبية من الظواهر، ويضيف القول بأنه «لم يضع فروضًا»[٦]. وتحتاج هذه التقريرات بوضوح إلى تعليق ما.

عندما رفض نيوتن الفروض في الفلسفة الطبيعية، كان يفكر – أساسًا – بالتأكيد – في تأملات لا يمكن التحقق منها. ولذلك عندما يقول إنه ينبغي اتباع القاعدة الرابعة حتى لا تتجنب الفروض الحجج من الاستقراء، فإنه كان يفكر في نظريات لم يُقدم لها دليل تجريبي. لابد من قبول القضايا التي نصل إليها عن طريق الاستقراء، حتى تبين

التجربة أنها ليست دقيقة، ويجب استبعاد نظريات مناقضة لا يمكن التحقق منها. وعندما يقول إنه لم يستطع أن يكتشف علل خصائص الجاذبية بصورة استقرائية، ولم يضع فروضًا، فإنه يعنى أنه لا يهتم إلا بالقوانين الوصفية التى تقرر كيف تفعل الجاذبية ولا يهتم بطبيعة الجاذبية أو ماهيتها. ويوضح ذلك عبارة فى كتابه «المبادئ الرياضية» حيث يقول: «إن ما لا يُستنبط من الظواهر يُطلق عليه فرضًا؛ وليس للفروض – سواء كانت ميتافيزيقية أو فيزيائية، أو كانت صفات خفية أو آلية – مكان فى الفلسفة التجريبية. ففى هذه الفلسفة، يتم الاستدلال على قضايا جزئية من الظواهر، ثم تصبح بعد ذلك قضايا عامة عن طريق الاستقراء. وهكذا تم اكتشاف عدم قابلية النفاذ، والحركة، وقوة دفع الأجسام، وقانون الحركة والجاذبية(٧)».

وإذا فهمنا – بالطبع – كلمة «فرض» بالمعنى الذى تستخدم به فى علم الفيزياء اليوم، فإنه يجب علينا أن نقول إن استبعاد نيوتن للفروض يحتوى على مغالاة. وفضلاً عن ذلك، واضح أن نيوتن نفسه صاغ فروضًا. فنظريته الذرية – مثلاً – أعنى أن هناك جسيمات ممتدة، وصلبة، وغير قابلة للنفاذ، ولا تفنى، وتتحرك، ومزودة بقوة القصور الذاتى، هى فرض. وكذلك الحال بالنسبة لنظريته عن وسط أثيرى. وليست واحدة من هاتين النظريتين عشوائية؛ فقد تم التسليم بنظرية الأثير لكى تفسر زيادة الضوء. ولم يتم التحقق من نظرية الجسيمات من حيث المبدأ. ولقد افترض نيوتن نفسه أننا قد نستطيع أن ندرك أكبر هذه الجسيمات أو الذرات إذا كان لدينا «ميكروسكوبات» أكثر قوة. بيد أن النظريات هى مع ذلك فروض.

ومع ذلك، لابد أن نقر بحقيقة هى أن نيوتن ميَّز بين قوانين تجريبية وفروض نظرية ليست – كما يرى – سوى فروض صادقة بصورة محتملة. ولقد رفض منذ البداية أن ينظر إلى الفروض النظرية على أنها فروض قبلية تؤلف جزءًا مكملاً للتفسير العلمي لظواهر طبيعية. وعندما وجد أنه يصعب على الناس أن يفهموا هذا التمييز، أعلن ضرورة استبعاد «كل الفروض» من الفيزياء أو الفلسفة التجريبية، سواء كانت ميتافيزيقية أو فيزيائية. ويخبرنا أن الصفات الأرسطية الخفية، تشكل عقبة أمام التقدم فى العلم، والقول بأن نمطًا محددًا من الشيء مزودًا بصفة معينة خفية يفعل بواسطتها وينتج معلولاتها الملاحظة، لا يعنى شيئًا على الإطلاق. «لكن القول بأننا

نستمد مبدأين عامين أو ثلاثة للحركة من الظواهر، ونخبر كيف تنتج صفات كل الأجسام المادية وأفعالها من تلك المبادئ الواضحة الجلية، هو خطوة عظيمة للغاية فى الفلسفة، على الرغم من أنه لم يتم اكتشاف علل تلك المبادئ بعد»[8]. وربما يكون نيوتن قد تحدث أحيانًا بطريقة مغالى فيها، وربما لم ينصف الدور الذى تلعبه الفروض النظرية فى تطوير العلم. بيد أن قصده الأساسى واضح بدرجة كافية، فى إعلان بطلان فروض ليس لها فائدة ولا يمكن التحقق منها، وفى تحذير الناس من الشك فى نتائج مبادئ أو قوانين تم التأكد منها استقرائيًا باسم «الفروض» بمعنى فروض نظرية لم يتم التحقق منها. إنه ينبغى علينا ألا نسلم باعتراضات ضد «نتائج» تم التأكد منها استقرائيًا عدا تلك الاعتراضات التى تقوم على تجارب أو على حقائق يقينية. وهذا ما يعنيه بقوله إنه يجب ألا ننظر إلى الفروض فى الفلسفة التجريبية.

وبالتالى، فإن ميل تفكير نيوتن هو مواصلة تخليص علم الفيزياء من الميتافيزيقا، واستبعاد البحث عن «العلل» من العلم، سواء كانت عللاً فاعلة قصوى أو ما يسميه الاسكولائيون «بالعلل» الصورية»، أعنى الطبائع أو الماهيات. إن العلم يتمثل عنده فى قوانين، تتم صياغتها رياضيًا عندما يكون ذلك ممكنًا، ويُستدل عليها من ظواهر، وتقرر كيف تفعل الأشياء، ويتم التحقق منها تجريبيًا عن طريق نتائج تُستمد منها. لكن قول ذلك لا يعنى أنه تجنب كل تأمل فى ممارسة فعلية. وقد ذكرنا من قبل نظريته عن الأثير، التى سلَّم بها لكى يفسر زيادة الضوء. وقد اعتقد أيضًا أنها تخدم فى تقديم حفظ وزيادة، عندما نحتاج إليهما، الحركة التى يتطرق إليها الانحلال فى العالم. لقد اعتقد – بوضوح – أنه لا يمكن تفسير حفظ الطاقة دون أن ندخل هذا العنصر الإضافى الذى يحتوى على مبادئ نشيطة. إن الأثير ليس – كما تصوره ديكارت – نوعًا من السائل الكثيف سريع الانتشار؛ أى أنه يشبه إلى حد ما الهواء، مع أنه أكثر ندرة، ويتحدث «نيوتن» عنه أحيانًا بوصفه «روحًا». غير أنه لم يحاول بالفعل أن يصف طبيعته بأى طريقة دقيقة. ولا يبدو أنه شك فى وجود وسط أثيرى؛ لكنه أدرك أن تأملاته فى طابعه ليست إلا فرضًا على سبيل الاختبار، وأن سياسته العامة للامتناع عن أوصاف لكيانات لا يمكن ملاحظتها قد منعته من أن يتحدث بطريقة دجماطيقية عن طبيعته الدقيقة.

وتزود نظريات نيوتن عن المكان المطلق والزمان بأمثلة إضافية عن فروض نظرية. فالزمان المطلق – بوصفه مميزاً عن الزمان النسبي – والظاهري والعام – يتدفق على وتيرة واحدة دون اعتبار لأي شيء خارجي، «ويمكن أن يسمى بالديمومة»[٩]. أما المكان المطلق، من حيث إنه يتميز عن المكان النسبي، فإنه يظل باستمرار متشابهاً وغير متحرك»[١٠]. ولم يقم نيوتن، بالفعل، بمحاولة لتبرير مكانه المطلق وزمانه المطلق اللذين سلم بهما، لا عن طريق افتراض أنهما كيانان يمكن ملاحظتهما، ولكن عن طريق إثبات أنهما فرضان مسبقان لحركة يمكن قياسها تجريبياً. وعلى أية حال، من حيث إنه يميل إلى أن يتحدث عنهما بوصفهما كيانين تتحرك فيهما الأشياء، فإنه يجاوز – بالتأكيد – ميدان الفلسفة التجريبية التي يبعد عنها الفروض. وفضلاً عن ذلك، ثمة صعوبات داخلية في تصور نيوتن لثالوث الحركة المطلقة، والزمان المطلق، والمكان المطلق. فالحركة النسبية – مثلاً – هي تغير في مسافة جسم من جسم آخر معين أو هي انتقال جسم من مكان نسبي إلى مكان آخر. وستكون الحركة المطلقة – بالتالي– هي انتقال جسم من مكان مطلق إلى مكان آخر. ويبدو أن ذلك يتطلب مكاناً مطلقاً لكي يزود بمواضع الإشارة المطلقة، لا النسبية. غير أن يصعب أن نرى كيف يمكن أن يزود مكان مطلق، ولامتناه، ومتجانس، بأي مواضع إشارة.

لدينا حتى الآن وصف آلي للعالم، مع إدخال فروض معينة، مثل فرض الأثير، لتفسير ظواهر عندما لا يمكن تفسيرها من الناحية الظاهرية عن طريق ألفاظ آلية خالصة. ويعرف نيوتن الأجسام بأنها كتل، وهو يعني بذلك أن كلاً منها يمتلك قصوراً ذاتيا أو قوة القصور الذاتي، ويمكن قياسها عن طريق السرعة التي تعطيها قوة خارجية ما للجسم. ويكون لدينا بالتالي تصور الكتل التي تتحرك في مكان مطلق وزمان مطلق وفقاً لقوانين الحركة الآلية. ولا يكون في عالم العلماء هذا سوى صفات أولية فقط. فالألوان في الأشياء، مثلاً، «لا تكون شيئاً سوى الميل إلى تأمل هذا النوع من الأشعة أو ذاك بصورة أكثر غزارة من باقي الأشعات، (بينما) لا تكون في الأشعات شيئاً سوى ميلها إلى زيادة هذه الحركة أو تلك في مركز الإحساسات، وتكون في مركز الإحساسات إحساسات لتلك الحركات تحت أشكال الألوان»[١١]. وبالتالي، إذا صرفنا الانتباه عن الإنسان وإحساساته، فإننا نبقى مع نسق من كتل، لها صفات أولية، وتتحرك في مكان مطلق، وزمان مطلق، وتنتشر عن طريق الوسط الأثيري.

ومع ذلك تنقل هذه الصورة فكرة غير كافية تمامًا عن نظرة نيوتن المجملة للعالم. لأنه كان إنسانًا متدينًا، ومؤمنًا صارمًا بالله. فقد كتب عدداً من الأبحاث اللاهوتية، ومع أن هذه الأبحاث ليست معتدلة إلى حد ما، لا سيما في موضوع التثليث، فإنه نظر - بالتأكيد - إلى نفسه على أنه مسيحي جيد. وفضلاً عن ذلك، حتى على الرغم من أن تمييزاً يمكن أن يكون بين معتقداته العلمية والدينية، فإنه لم يعتقد أن العلم ليس له صلة بالدين على الإطلاق. لقد كان مقتنعًا بأن نظام الكون يقدم دليلاً على وجود الله، ويظهر «من الظواهر أن هناك موجوداً غير جسمي، حيًا، عاقلاً، عالمًا بكل شيء». إنه يبدو - بالفعل - أنه اعتقد أن حركة الكواكب حول الشمس هي حجة على وجود الله. وفضلاً عن ذلك، يمارس الله وظيفة حفظ النجوم في مسافاتها المناسبة من بعضها البعض، حتى لا تتصادم، و«إصلاح» الشواذ في الكون. وبالتالي، لا يحفظ الله - من وجهة نظر نيوتن - خلقه بمعنى عام للعالم، ولكنه يتدخل بفاعلية لكي يجعل الآلة تستمر في سيرها.

وعلاوة على ذلك، قدم نيوتن تفسيراً لاهوتيا لنظريته عن المكان المطلق والزمان المطلق. ففي «تعليقه العام» على الطبعة الثانية لكتابه «المبادئ الرياضية» يتحدث عن الله بوصفه يكوِّن الديمومة والمكان عن طريق الوجود باستمرار وفي كل مكان. إن المكان المطلق يوصف - بالفعل - بأنه مركز إحساس إلهي أو «مختص بالإحساس» يدرك فيه الله ويحيط بكل الأشياء. والأشياء تتحرك، وتعرف «داخل مركز إحساسه المطرد بدون حد أو قيد»[١٢]. وقد يبدو ذلك للوهلة الأولى أنه يؤدي إلى مذهب وحدة الوجود، بيد أن نيوتن لم يثبت أن الله يتوحد بمكان مطلق أو زمان مطلق. ولكنه - بالأحرى - يكوِّن المكان المطلق والزمان المطلق عن طريق علمه بكل شيء وعن طريق أزليته؛ وهو يعرف الأشياء في مكان لامتناه كما لو كانت في مركز إحساسه؛ لأن كل شيء يكون موجوداً بالنسبة له بصورة مباشرة عن طريق علمه بكل شيء.

واضح أن نيوتن كان فيلسوفًا، بالإضافة إلى كونه رياضيا وفيزيائيا. غير أنه ليس واضحًا كيف تتفق ميتافيزيقاه مع آرائه عن الطبيعة، ووظيفة علم الفيزياء. إنه لم يقل - بالفعل - في كتابه «البصريات» إن «المهمة الأساسية للفلسفة الطبيعية أن تبرهن من الظواهر دون اختلاق فروض، وأن تستنبط عللاً من معلولات، حتى نصل إلى العلة الأولى، التي لا تكون آلية بالتأكيد»[١٣]. ويستمر لكي يبرهن على أن التأمل في الظواهر

يبين لنا أن هناك موجوداً روحيًا، عاقلاً، يرى كل الأشياء فى المكان اللامتناهى، كما تكون فى مركز إحساسه. وهكذا يعتقد بوضوح أن لاهوته الفلسفي ينتج عن أفكاره العلمية. بيد أنه يصعب إثبات، كما اعتقد، أن هناك انسجامًا كاملاً بين ميتافيزيقاه وتصريحاته الأكثر «وضعية» عن طبيعة العلم. ولا يبدو أن نيوتن وضح تمامًا ما عساها أن تكون الوظائف التى يؤديها الأثير والوظـــائف التى يؤديها الله. وفضلاً عن ذلك، فإن لاهوت نيوتن الفلسفى يعانى من مساوئ واضحة من وجهة نظر الفيلسوف المؤله، كما رأى باركلى ولاحظ. فإذا برهنا – مثلاً – على وجود الله من «شواذ» موجودة فى الطبيعة، ومن الحاجة إلى وضع الآلية وضعًا صحيحًا من حين لآخر، إن جاز التعبير – فإن هذا البرهان سيخلو من قوة الإقناع إذا أصبحت الشواذ المفترضة ممكنة التفسير تجريبيًا، وإذا وجدنا أن الظواهر التى بدت من قبل غير ممكنة التفسير بصورة آلية تتلاءم بدون صعوبة مع تفسير آلى للطبيعة. كما أن مفهوم الزمان المطلق والمكان المطلق يقدمان أساسًا ضعيفًا للبرهنة على وجود الله. لقد خشى باركلى أنه بدون العقل تؤدى طريقة نيوتن فى البرهنة على وجود الله بمذهب التأليه الفلسفى إلى سوء السمعة. وعلى أية حال، لا يمكن، بالتأكيد، لحجج تقوم على فروض فيزيائية أن تكون لها صحة أكبر من الفروض ذاتها. لا يمكن أن يكون هناك دليل بعدى على وجود الله إذا لم يقم على قضايا يكون صدقها يقينيًا بصورة مستقلة عن تطورات علمية، حتى تظل غير متأثرة بالتقدم فى العلم.

ومع ذلك، فليس لاهوت نيوتن الفلسفى هو الذى يؤلف السبب الرئيسى لذكره فى أى تاريخ للفلسفة الحديثة. وليست حتى فلسفته عن العلم، بمعنى تفسيره للمنهج العلمى ولطبيعة الفلسفة الطبيعية أو التجريبية سببًا فى أنه لم يُشرح بألفاظ دقيقة، ومتسقة وواضحة تمامًا. والسبب الرئيسى هو أهميته العظيمة بوصفه واحداً من مكونى العقل الحديث البارزين، والتصور العلمى للعالم. لقد واصل العمل الذى طوره رجال مثل : جاليليو وديكارت، وكان له تأثير كبير على أجيال متتابعة عن طريق تقديم أساس علمى شامل للتفسير الآلى للكون المادى. وليس من الضرورى أن نقبل آراء أولئك الذين رفضوا أفكار نيوتن اللاهوتية، وأولئك الذين نظروا إلى العالم على أنه آلة قائمة بذاتها لكى ندرك أهميته. لقد أعطى دافعًا قويا لتطوير العلم التجريبى بداخل الميدان العلمى، من حيث إنه يتميز عن تنظير قبلى، وعن طريق التفسير العلمى للعالم ساعد على تزويد الفكر الفلسفى الذى سيأتى بعده بأكثر المعطيات أهمية لتأملاته.

الهوامش

(١) لتفسير الجاذبية تفسيرًا آليًا ، سلَّم ديكارت بأن الوسيط الأثيرى يشكل دوامات. (المؤلف)

(٢) P. 284.

(٣) For these Renaissance scientists chapter XVIII of Vol. III of this History may be consulted.

(٤) Principia mathematica, Preface to the First edition.

(٥) Third edition, 1421, p. 380.

(٦) 11, p. 314, Translation by A. Motte.

(٧) Opticks, 3rd. edition, 1721, p. 377.

(٨) Principia Mathematica, 1,p.2.

(٩) Principia Mathematica, 1,p.6.

(١٠) Opticks, pp. 108F.

(١١) Opticks, p. 344.

(١٢) Ibid, p. 379.

(١٣) p. 344.

الفصل التاسع

مشكلات دينية

صموئيل كلارك – المؤلهة – الأسقف بطلر

١ – كان «صموئيل كلارك» S. Clark (١٦٧٥ ـ ١٧٢٩) من بين المعجبين المتحمسين لنيوتن. نشر في عام ١٦٩٧ ترجمة لاتينية لـ «بحث في الفيزياء» ومؤلفه «جاك روهو» J. Rohault، وقام بعمل ملاحظات على الترجمة كان يهدف من ورائها أن تعين على ترجمة مذهب نيوتن. بعد أن أصبح قسيسًا إنجيليًا، قام بنشر عدد من الأعمال اللاهوتية والتأويلية، وألقى سلسلتين من محاضرات «بويل»؛ كانت الأولى عام ١٧٠٤ عن وجود الله وصفاته، أما الثانية فكانت عن الأدلة على الدين الطبيعي والدين الموحى به. وكتب عام ١٧٠٦ ضد وجهة نظر «هنري دودول» H. Dadwell التي تقول إن النفس فانية بالطبع، لكن الله يُضفي عليها الخلود بنعمة منه، نظرًا لوجود ثواب وعقاب في الحياة الأخرى. كما أنه نشر أيضًا ترجمة لكتاب نيوتن «البصريات». وفي عامي ١٧١٥ و ١٧١٦ دخل في جدال مع «ليبنتس» حول مبادئ الدين والفلسفة الطبيعية. وفي أواخر حياته، كان رئيسًا لكنيسة سانت وليم، في «وستمنستر»، وهو منصب منحته إياه الملكة «آن» عام ١٧٠٩ .

وطوَّر كلارك في محاضرات بويل[١]، التي وجهها ضد مستر هوبز، وإسبينوزا، ومؤلف «رسائل العقل»، ومنكرين آخرين للدين الطبيعي والدين الموحى به، نقول طور كلارك إلى حد كبير دليلاً بعديًا على وجود الله. إذ يجاهر بقصده وهو البرهنة على «هذه القضايا فقط، من حيث إنه لا يمكن إنكارها دون الإقلاع عن ذلك السبب الذي يزعم كل الملحدين أن يكون الأساس لعدم إيمانهم»[٢]. ثم انتقل إلى التصريح بعدد من

القضايا والبرهنة عليها، كان يهدف من ورائها أن يبين بطريقة منطقية ومنظمة الطابع العقلي للإيمان بالله.

وهذه القضايا هي على النحو التالي : الأولى «لا يمكن على الإطلاق وبصورة مؤكدة لا شك فيها أن يوجد شيء منذ الأزل»[٣]. لأن هناك أشياء توجد الآن، ولا يمكن أن تنشأ من العدم. وإذا وجد أي شيء الآن، فإن شيئًا ما يوجد منذ الأزل. والقضية الثانية هي «يوجد منذ الأزل موجود مستقل ولا يتغير»[٤]. إن هناك موجودات غير مستقلة، ولذلك لابد أن يوجد موجود مستقل لا يعتمد على غيره. وإلا لن تكون علّة كافية لوجود أي شيء غير مستقل. والقضية الثالثة هي «لابد أن يكون الموجود المستقل والثابت، الذي وجد منذ الأزل بدون أي علّة خارجية لوجوده، موجودًا بذاته،أي موجودًا بالضرورة»[٥]. ثم يبرهن كلارك على أن هذا الموجود الضروري لابد أن يكون بسيطًا ولا متناهيًا، ولا يمكن أن يكون العالم ولا أي شيء مادي. لأن الموجود الضروري لابد أن يكون كل ما هو، ويكون بالتالي ثابتًا لا يتغير. لكن على الرغم من أننا لا نعرف ما عساه أن يكون هذا الموجود، فإننا لا نستطيع أن نحيط بجوهره. ولذلك تقرر القضية الرابعة أنه «ليست لدينا فكرة عما عساه أن تكون ماهية أو جوهر ذلك الموجود، الذي يكون موجودًا بذاته، وموجودًا بالضرورة، ولا نستطيع أن نحيط به على الإطلاق»[٦]. إننا لا نحيط بماهية أو جوهر أي شيء، فكيف نحيط بماهية أو جوهر الله. ومع ذلك، تقول القضية الخامسة «على الرغم من أننا لا نستطيع أن نحيط بماهية أو جوهر الكائن الموجود بذاته على الإطلاق، فإنه يمكن البرهنة على كثير من صفات طبيعته الجوهرية بصورة دقيقة، كما أنه يمكن البرهنة على وجوده. ولذلك لابد أن يكون الكائن الموجود بذاته، في المقام الأول، أزليًا بالضرورة»[٧] أما القضية السادسة[٨] فتقرر أن الكائن الذي يوجد بذاته لابد أن يكون متناهيًا وعالمًا بكل شيء. وتقرر القضية السابعة[٩] أن هذا الكائن لابد أن يكون واحدًا، وواحدًا فقط. وتقرر القضية الثامنة[١٠] أن الله لابد أن يكون عاقلاً. وتقرر القضية التاسعة[١١] أن الله لابد أن يكون مزودًا بالحرية. وتقرر القضية العاشرة[١٢] أن الله لابد أن يكون قويًا بلا حدود. وتقرر القضية الحادية عشرة[١٣] أن العلّة القصوى لابد أن تكون حكيمة بلا حدود. وتقرر القضية

الثانية عشرة أن العلّة القصوى لابد أن تكون موجوداً «ذا خيرية لامتناهية، وعدالة، وصدق، وكل الكمالات الأخلاقية مثل أن يصبح الحاكم الأسمى للعالم»[١٤].

ويتطرق كلارك أثناء تأملاته وحججه إلى انتقادات متعارف عليها بصورة كبيرة أو قليلة ضد الأسكولائيين؛ فهم – مثلاً – قد استخدموا مصطلحات ليس لها معنى. ومع ذلك، بغض النظر عن الحقيقة التي تقول إنه عرّض نفسه لنفس النوع من الانتقادات باستخدام مصطلحات فنية، فمن الواضح لأي قارئ يعرف أي شيء عن التراث الأسكولائي أن كلارك يستخدمه بكثرة. ولا يعني ذلك، أنه لا وجود لشيء عند كلارك سوى ما جاء من الأسكولائيين. فعندما يحاول، مثلاً، أن يدافع عن القضية السادسة (التي تقول إن الكائن الموجود بذاته لامتناه بصورة ضرورية وعالم بكل شيء) ضد الاعتراض الذي يقول إن الوجود في كل مكان أو العلم بكل شيء لا يخص بالضرورة فكرة كائن موجود بذاته، فإنه يثبت أن المكان والديمومة (أي المكان المطلق واللامتناهي والديمومة) خاصيتان الله[١٥]. إن «المكان خاصية لجوهر موجود بذاته، وليس خاصية لأي جوهر آخر. فجميع الجواهر تكون في مكان وتنفذ منه، لكن الجوهر الموجود بذاته لا يكون في مكان، ولا ينفذ منه، ولكن يكون هو نفسه (إن جاز التعبير) حامل المكان، أي يكون أساس وجود المكان والديمومة ذاتهما. وإذا ما كان المكان والديمومة ضروريين بصورة واضحة، وليسا جوهرين بل خاصيتين، يبين بوضوح أن الجوهر الذي لا يمكن أن يبقى بدون هاتين الخاصيتين يكون ضرورياً بصورة أكبر[١٦] (إذا كان ذلك ممكناً). ويسلم كلارك في رده على اعتراضات أخرى بأن القول بأن «الجوهر الذي يوجد بذاته ـ حامل المكان، أو أن المكان هو خاصية للجوهر الذي يوجد بذاته – ربما لا يكونان – تعبيرين ملائمين جداً»[١٧]. بيد أنه يستمر لكي يشير إلى أنه ينظر إلى المكان اللامتناهي والديمومة على أنهما، بمعنى ما – حقيقتان فعليتان مستقلتان عن الأشياء المتناهية. ومع ذلك فهما ليسا جوهرين. ولم يبرهن كلارك على وجود الله من المكان والديمومة في المحل الأول. ويبرهن – كما رأينا – على وجود جوهر موجود بذاته قبل أن يصل إلى القضية السادسة. لكن بعد أن يبرهن على وجود الله، يبرهن على أن المكان اللامتناهي والديمومة لابد أن يكونا خاصين لله. ومع ذلك يبدو أن ثمة غموضاً مهماً في تفسيره للمسألة التي لم يوضحها. لأن القول بأن المكان والديمومة خاصيتان لله

والقول بأن الله يؤسس بمعنى ما المكان والزمان، هما قولان مختلفان. وقد يقال إن المكان اللامتناهي والديمومة اللامتناهية عند كلارك هما العلم الإلهي بكل شيء، والأزلية. لكن إذا كان الأمر هكذا، فإننا نحتاج إلى تفسير كيف يمكننا أن نعرفهما دون أن نعرف الله من قبل.

وتحمل آراء كلارك في هذه المسألة تشابهًا ملحوظًا مع آراء نيوتن حتى إن البعض يجزم أحيانًا بأنه أخذها من كتاباته. بيد أن المؤرخين قد أشاروا، بحق، إلى أن كلارك عرض أولاً أفكاره منذ تسع سنوات قبل أن ينشر نيوتن «حاشية عامة» على الطبعة الثانية لكتابه «المبادئ...» لكن حتى على الرغم من أن كلارك لم يأخذ أفكاره من نيوتن، فإنه من المفهوم تمامًا أنه تكفل في مناظرته مع ليبنتس أن يدافع عن نظرية نيوتن ضد النقد الذي وجهه ليبنتس إليها، الذي اعتبرها نظرية مستحيلة وغير معقولة. كما أنه يتحين فرصة تطوير أفكاره الخاصة أيضًا. ومن ثم «ليس المكان وجوداً – ليس وجوداً أزليًا ولا متناهيًا – بل هو خاصية أو نتيجة لوجود لامتناه وأزلي. إن المكان اللامتناهي هو العظم أو الكبر immensity، لكن العظم أو الكبر ليس هو الله، وبالتالي، ليس المكان اللامتناهي هو الله[١٨]. وقد اعترض ليبنتس على أن المكان المطلق أو الخالص Pure متخيل، أي من تأليف الخيال، لكن كلارك يرد قائلاً: «ليس المكان الذي يجاوز هذا الكون المادي (إذا كان العالم المادي متناهيًا في أبعاده) متخيلاً، بل حقيقيًا[١٩]». ومع ذلك تُركت العلاقة الدقيقة بين هذا المكان والله غامضة. فالقول بأنه ليس الله، بل هو خاصية لله، ليس قولاً واضحًا، ويزداد الغموض، ببساطة، إذا كان الحديث عنه أيضًا على أنه «نتيجة» لله. ويرى كلارك أنه «إذا لم توجد مخلوقات، فإن وجود الله في كل مكان واستمرار وجوده سيجعلان المكان والزمان هما نفسهما، كما هما الآن»[٢٠]. ومع ذلك، يزعم ليبنتس أنه «إذا لم توجد مخلوقات، فإن المكان والزمان لن يكونا إلا في أفكار الله»[٢١].

وإذا تركنا نظرية كلارك الغامضة، إلى حد ما، عن المكان والزمان، فإننا نستطيع أن نقول بوجه عام إن وجود الله في نظره واضح أو ينبغي أن يكون واضحًا لأي شخص يتأمل جيداً وبعناية مضامين وجود أي شيء متناه. وإذا تأمل أيضًا في أن كل شخص يستطيع أن يبيّن بدون صعوبة التمييزات الموضوعية بين الصواب والخطأ.

«إن هناك اختلافات أكيدة وضرورية ودائمة بين الأشياء، وهناك ملاءمة وعدم ملاءمة مؤكدة ولازمة لانطباق أشياء مختلفة أو علاقات مختلفة بعضها على بعض: لا تعتمد على أي بناءات إيجابية، بل تقوم بصورة ثابتة في طبيعة الأشياء وسببها، وتنشأ لا محالة من اختلافات الأشياء ذاتها[٢٢]. فعلاقة الإنسان بالله، مثلاً، تجعلها مناسبة بصورة ثابتة حتى إنه يمجد خالقه، ويعبده، ويطيعه. وعلى نحو مماثل تكون العلاقة، في معاملة الناس وحديث بعضهم مع بعض، أكثر ملاءمة بلا شك، وفي طبيعة الشيء نفسه، حتى إن كل الناس يحاولون أن يحققوا الخير العام والرخاء للجميع بدلاً من أن يدبر كل الناس باستمرار دمار وفناء الكل[٢٣].

ويصر كلارك ضد هوبز على أن علاقة الملاءمة وعدم الملاءمة مستقلتان عن أي عقد اجتماعي أو عهد، وأنهما تسببان التزامات بغض النظر عن أي قانون مشروع وعن تطبيق جزاءات، راهنة أو مستقبلية. إن المبادئ الأخلاقية، في حقيقة الأمر، «جلية وواضحة بذاتها حتى إنه لا شيء سوى الغباء المفرط للعقل، وفساد الطبائع، أو عناد الروح يمكن أن يجعل أي إنسان يفكر على الأقل في الشك فيها»[٢٤]. إن «هذه الالتزامات الأخلاقية الدائمة هي، بالفعل، مفروضة بذاتها على كل الموجودات العاقلة، وتأمل وجودها سابق على الإرادة الإيجابية لله وأمره»[٢٥]. بيد أن تحقيقها وتأديتها هو أمر يريده الله حقًا، وهو يثيب الناس ويعاقبهم تبعًا لتأديتهم القانون الأخلاقي أو مخالفتهم إياه. ومن ثم، يمكننا أن نتحدث عن «إلزام ثانوي وإضافي»، لكن الإلزام الأصلي للجميع.. هو السبب الدائم للأشياء»[٢٦]. وبمعنى آخر، هناك قانون أخلاقي طبيعي، والمبادئ الأساسية فيه تميزها على الأقل عقول كل أولئك الذين لا يكونون مخبولين، ولا فاسدين تمامًا. وتلك «الحالة التي يسميها لوك بحالة الطبيعة، ليست، على أية حال، حالة طبيعية، وإنما حالة الفساد العظيم، المخالف للطبيعة، والفظيع، الذي يمكن تصوره[٢٧].

ومع ذلك، على الرغم من أن المبادئ الأساسية للقانون الأخلاقي واضحة بذاتها للعقل الذي انقشعت عنه الغشاوة، وغير المنحرف، وعلى الرغم من أنه يمكن استنباط قواعد أكثر خصوصية منها، فإن الحالة الفعلية للإنسان هي الحالة التي تقول إن تعلم الحقيقة الأخلاقية أمر ضروري له. وهذا يعني في النهاية أن الوحي ضروري من

الناحية الأخلاقية، وأن الوحى الإلهى الصادق هو الدين المسيحى. فالمسيحية لا تحتوى على حقائق فحسب يستطيع العقل، من حيث المبدأ، أن يكتشفها لنفسه، بل تحتوى أيضًا على حقائق تجاوز العقل، مع أنها لا تناقضه. بيد أن «لكل مذهب من هذه المذاهب ميلاً طبيعيًا وتأثيرًا مباشرًا وقويًا لإصلاح حياة الناس وتصحيح سلوكهم. وذلك هو الهدف العظيم والغاية القصوى لكل دين صحيح[٢٨]. وتؤكد المعجزة والنبوة حقيقة الدين المسيحى وصدقه.

٢ – لقد كان كلارك، مثل أفلاطونيى كمبردج أو المتسامحين فى أمور العبادة، «فيلسوفًا عقليًا» بمعنى أنه لجأ إلى العقل وأثبت أن للمسيحية أساسًا عقليًا. إنه لم يكن شخصًا يلجأ إلى الإيمان بدون أى إشارة إلى أسس عقلية للإيمان. ونستطيع أن نجد فى كتاباته ميلاً إلى عقلنة المسيحية، والتقليل من مفهوم «السر». كما ميَّز بحدة نفسه عن المؤلهة. ويقسم فى السلسلة الثانية من محاضراته عن بويل ما يُطلق عليه اسم المؤلهة إلى أربعة أنواع أو مجموعات. تتكون المجموعة الأولى من أولئك الذين يعترفون بأن الله خلق العالم، لكنهم ينكرون أنه يلعب أى دور فى حكمه. أما المجموعة الثانية فتتكون من أولئك الذين يعتقدون أن كل الأحداث الطبيعية تعتمد على نشاط إلهى، غير أنهم يؤكدون فى الوقت نفسه أن الله يعرض عن سلوك الإنسان الأخلاقى، على أساس أن التمييزات الأخلاقية تعتمد ببساطة على قانون بشرى وضعى. أما المجموعة الثالثة، فتتكون من أولئك الذين يعتقدون بحق، أن الله يتوقع السلوك الأخلاقى من مخلوقاته العاقلة، غير أنهم لا يؤمنون بخلود النفس. وتتكون المجموعة الرابعة من أولئك الذين يعتقدون أن هناك حياة أخروية يثيب فيها الله ويعاقب، غير أنهم لا يقبلون إلا تلك الحقائق التى يمكن اكتشافها عن طريق العقل وحده. «وتلك» هى الصور الوحيدة الصحيحة للمؤلهة[٢٩]. ولا توجد هذه الصور الوحيدة الصحيحة من المؤلهة من وجهة نظر كلارك إلا بين أولئك الفلاسفة الذين يعيشون دون أى معرفة بوحى إلهى، لكنهم يعرفون ويسيرون فى حياتهم على مستوى مبادئ دين طبيعى والتزاماته، وعلى مستوى أخلاق طبيعية. وبمعنى آخر، إنه يعرِّف المؤلهة «الحقيقيين» بأنهم أولئك الفلاسفة الوثنيون، الذين يستوفون المواصفات الضرورية، وليسوا هم المؤلهة المعاصرون.

إن ملاحظات كلارك عن المؤلهة خلافية بصورة كبيرة، بيد أن تصنيفه، حتى لو كان موضوعًا في قالب بسيط إلى حد كبير، مفيد في أنه يلفت الانتباه إلى أساس مشترك وإلى اختلافات. لقد أُستخدمت كلمة «مؤلهة» لأول مرة في القرن السادس عشر، واستخدمت لتطلق على مجموعة من الكتاب ينتمون، في الغالب، إلى الجزء الأخير من القرن السابع عشر والجزء الأول من القرن الثامن عشر، الذين رفضوا فكرة الوحي المفارق للطبيعة والأسرار الموحى بها، ولوك نفسه لم يرفض فكرة الوحي، لكنه يصر، كما رأينا، على أن العقل هو الحكم على الوحي، وقام كتابه «معقولية المسيحية» (١٦٩٥) بدور قوى في توجيه عقلنة الدين المسيحي. فقد قام المؤلهة بتطبيق أفكاره بطريقة أكثر راديكالية، ومالوا إلى رد المسيحية إلى دين طبيعي خالص، مستبعدين فكرة وحي فريد، وحاولوا إيجاد الماهية العقلية في قلب الديانات التاريخية المختلفة. لقد كان لديهم بوجه عام إيمان بالله، يميزهم عن الملاحدة، وكانوا لا يؤمنون جميعًا بوحي فريد وخطة للخلاص متعالية على الطبيعة، وذلك يميزهم عن المسيحيين الأرثوذكس. وبمعنى آخر، لقد كانوا عقليين آمنوا بالله. وهم يختلفون في الوقت نفسه كثيرًا فيما بينهم، وليست هناك مدرسة لمذهب التأليه. لقد كان بعضهم أعداء للمسيحية، في حين أن بعضهم لم يكونوا كذلك، على الرغم من أنهم مالوا إلى رد الدين المسيحي إلى ديانة طبيعية. وقد آمن بعضهم بخلود النفس، في حين أن آخرين لم يؤمنوا. وتكلم بعضهم كما لو كان الله خلق العالم، ثم تركه ليسير في طريقه وفق قوانين طبيعية. وقد تأثر هؤلاء بوضوح وبقوة بالمفهوم الآلي الجديد عن نظام الكون. ولقد كان لدى البعض منهم إيمان، على الأقل، بالعناية الإلهية. وأخيراً، لقد مال بعضهم إلى توحيد الله بالطبيعة، بينما آمن آخرون بإله شخصي. لكن على مر الزمن أُستخدمت كلمة «مؤله» لتعني المعنى الأخير بوصفه مميزًا عن أصحاب وحدة الوجود الطبيعيين، وعن أولئك الذين ينكرون كل حكم إلهي يعتني بالعالم. وبصورة دقيقة، لقد كان هدف مؤلهة القرن الثامن عشر هو ألا يكون الدين متعاليًا على الطبيعة، ورفضوا قبول أي قضايا دينية بناء على السلطة. إن العقل عند المؤلهة، والعقل وحده، هو الحكم على الحقيقة في الدين كما هي الحال في أي مجال آخر. ولذلك فإنهم يُسمون أيضًا «بالمفكرين الأحرار»، وتتضمن هذه الكلمة أن نشاط العقل عندهم يجب ألا يقيده عرف أو سلطة، سواء أكانت سلطة الكتاب المقدس أم سلطة الكنيسة.

وتظهر كتب مثل كتاب «المسيحية ليست سراً» وهو من تأليف «جون تولاند» (١٦٧٠ – ١٧٢٢)، وكتاب «المسيحية قديمة قدم الخليقة» أو «الإنجيل كتجديد لدين الطبيعة» (١٧٣٠) وهو من تأليف «متى تندال» (١٦٥٦ – ١٧٣٣)، نقول تظهر هذه الكتب اللجوء إلى العقل باعتباره الحكم أو الفيصل، والحكم الوحيد، على الحقيقة الدينية. وقد نُظر إلى العمل الأخير «الإنجيل كتجديد لدين الطبيعة» على أنه نوع من الكتاب المقدس الإلهي واستُخرج عدد من الرسائل مثل «الدفاع عن الدين الموحى به» (١٧٣٢) ومؤلفها «جون كونيبير». كما أن كتاب بطلر «المماثلة بين الدين الطبيعي والموحى به لبناء ومجرى الطبيعة» كان موجهًا أيضاً، إلى حد كبير، ضد عمل تندال. ومن كتابات المؤلهة الأخرى من نفس النوع كتاب «ديانة الطبيعة المصورة» (١٧٢٢) ومؤلفه «وليم ولاستون» (١٦٥٩ – ١٧٢٤)، وكتاب «الإنجيل الحقيقى ليسوع المسيح» (١٧٣٩) ومؤلفه «توماس شب» (١٦٧٩ – ١٧٤٧). وقد جاهر «أنتونى كولنز» (١٦٧٦ – ١٧٢٩) بحقوق «التفكير الحر» فى عمله «مقال عن التفكير الحر، الذى أحدثه نشأة ونمو طائفة يطلق عليها اسم المفكرين الأحرار» (١٧١٣) .

لقد اهتم بعض المؤلهة بدون شك، مثل تندال، بعرض ما اعتبره الماهية المشتركة للدين الطبيعي الحقيقي. وتكمن ماهية المسيحية عندهم أساسًا فى تعليمها الأخلاقى. ولم يتعاطف هؤلاء مع المنازعات الدجماطيقية التى دارت بين مجموعات مسيحية مختلفة، بل لم يكونوا أعداء أصلاً للمسيحية. ومع ذلك، كان مؤلهة آخرون مفكرين أكثر راديكالية. فقد انتهى «جون تولاند»، الذى تحول لمدة قصيرة إلى المذهب الكاثوليكى قبل أن يعود إلى المذهب البروتستانتى، فيلسوفًا من أنصار وحدة الوجود، وقد مثَّل هذا النوع من تفكيره كتابه (وحدة الوجود) (١٧٢٠).

لقد وجه اللوم إلى إسبينوزا لأنه لم ير أن الحركة صفة أساسية للجسم، غير أنه اقترب إلى هذا الموقف، مع تعديل مؤداه أنه كان أكثر عقلانية من إسبينوزا. إن العقل عند «تولاند» هو ببساطة وظيفة أو ظاهرة ثانوية للمخ. كما قدَّم «أنتونى كولنز» نظرية حتمية صريحة فى كتابه «بحث عن الحرية البشرية» (١٧١٥) وشك «توماس ولاستون» (١٦٦٩ – ١٧٣٣)، بحجة تأويل الكتاب المقدس، في تاريخية معجزات المسيح وفى قيامته.

وكان كتاب «توماس شيرلوك» «اختبار شهادة قيامة يسوع» (١٧٢٩) رداً على «مقالات» ولاستون من حيث إنها اهتمت بالقيامة.

وكان «هنرى سانت جون» الفيكونت بولنجبروك (١٦٧٨ - ١٧٥١) مرموقًا بين المؤلهة بسبب بروزه فى الحياة السياسية. اعترف «بولنجبرووك» بأن «لوك» أستاذه، بيد أن طريقته فى تفسير المذهب التجريبى عند لوك لم تلائم روحه. لأنه مال إلى تطويره فى اتجاه وضعي. وكان يكره أفلاطون و«الأفلاطونيين» بما فيهم القديس أوغسطين، ومالبرانش، وباركلى، وأفلاطونيى كمبردج وصموئيل كلارك. والميتافيزيقا فى نظره من خلق الخيال. ولم يمنعه ذلك، فى حقيقة الأمر، من إثبات أنه يمكن البرهنة على وجود خالق قادر وحكيم كل الحكمة عن طريق التأمل فى النظام الكونى. بيد أنه أكد العلو الإلهى، ورفض فكرة «المشاركة» «الأفلاطونية». فمن اللغو أن نتحدث عن الإله الذى يحب الإنسان: فمثل هذا الحديث لا يخدم إلا رغبة الإنسان فى أن يبالغ فى أهميته. وهذا يعني، بالتأكيد، أنه كان ينبغى على «بولنجبرووك» أن يخرج المسيحية من عناصرها المميزة ويردها إلى ما اعتبره دينًا طبيعيًا. إنه لم ينكر بوضوح أن المسيح هو المسيح المنتظر أو أنه قام بمعجزات : فهو يؤكد بالفعل هاتين القضيتين. لكن عمل القديس بولس وأتباعه كان موضوع الهجوم الشديد. إن هدف مجيء المسيح ونشاطه هو ببساطة أن يؤكد حقيقة الدين الطبيعى. أما لاهوت الفداء والخلاص فهو تراكم لا قيمة له. وعلى الرغم من كل تقديره للوك، فإنه كان يفتقر تماماً إلى تقوى المسيحية الحقيقية الذى كان موجوداً عنده (لوك)، ولوثت نظرته الاستخفاف بكل شيء، ذلك الاستخفاف الذى غاب بصورة بارزة عن عقل أبى المذهب التجريبى. ويجب فى رأى بولنجبرووك أن تقتصر الجماهير على التمسك بالدين السائد والمهيمن، ولا يزعجهم المفكرون الأحرار. فالتفكير الحر يجب أن يكون حقا مقصوراً على الارستقراطيين والمتعلمين.

إن المؤلهة الإنجليز لم يكونوا على الإطلاق فلاسفة متعمقين؛ لكن كان للحركة تأثير ملحوظ. ففى فرنسا، مثلاً، كان «فولتير» معجبًا بـ «بولنجبرووك»، وكان «ديدرو»، لفترة ما على الأقل، مؤلهاً. كما أن السياسى الأمريكى، «بنيامين فرانكلين»، الذى كتب

من وجهة نظر لادينية ضد كتاب ولاستون «ديانة الطبيعة المصورة»، ادعى أنه من المؤلهة. لكن هناك، بالطبع، اختلافًا كبيرًا بين المؤلهة الفرنسيين والمؤلهة الأمريكيين. فقد مال المؤلهة الفرنسيون إلى السخرية والهجوم على المسيحية الأرثوذكسية، فى حين أن المؤلهة الأمريكيين كانوا أكثر قربًا من المؤلهة الإنجليز فى اهتمامهم الإيجابى بالدين الطبيعى والأخلاق.

٣ – وكان «جوزيف بطلر» ، أسقف مدينة درام، (١٦٩٢ ـ ١٧٥٢) أكثر البارزين بين خصوم المؤلهة. ظهر عمله الرئيسى «المماثلة بين الدين الطبيعى والموحى به لبناء ومجرى الطبيعة» عام ١٧٣٦[٣٠]. ويلاحظ بطلر فى مقدمة أو «إعلان» عن هذا الكتاب أن «كثيرًا من الأشخاص سلَّموا، ولا أعرف كيف، بأن المسيحية ليست موضوعًا للبحث، لكن أكتشف الآن بإسهاب أن ذلك وهم. ولذلك، عالجوها كما لو كان، فى العصر الحالى، ذلك وجهة نظر متفقًا عليها بين كل الناس ذوى الفراسة وقوة التمييز، ولا شىء يبقى سوى البرهنة عليها بوصفها موضوعًا أساسيًا للمرح والتهكم كما لو كان الأمر انتقامًا منها؛ لأنها أفسدت كثيرًا من لذات العالم»[٣١]. وفى الوقت الذى كان يكتب فيه بطلر كان الدين فى انجلترا فى أقصى درجات انحساره، وكان همه الرئيسى هو أن يبين أن الإيمان بالمسيحية ليس غير معقول. ولأنه اهتم بالمؤلهة بوجه خاص، فإنه نظر إليهم على أنهم عرض من أعراض الانحدار العام للدين. لكن ما اهتم به هو أمر واضح من حقيقة تقول إنه افترض وجود الله ولم يتكفل بالبرهنة عليه.

لم يكن هدف كتاب بطلر «المماثلة بين الدين...» البرهنة على أن هناك حياة أخروية، وأن الله يثيب ويعاقب بعد الموت، وأن المسيحية حقيقية وصادقة؛ فنطاق الكتاب أكثر ضيقًا من ذلك بكثير؛ بل كان مجاله بيان أن قبول هذه الحقائق ليس أمرًا غير معقول، ما لم يكن المؤلهة على استعداد للقول بأن كل معتقداتهم عن نظام الطبيعة ومسارها غير معقولة. إن معرفتنا بالطبيعة احتمالية. صحيح أن الاحتمال يمكن أن يتنوع كثيرًا فى درجته، لكن المعرفة التى تكون لدينا بالطبيعة تقوم على التجربة، وحتى عندما تبلغ درجة عالية جدًا من الاحتمال، فإنها لا تزال سوى معرفة احتمالية. وهناك الكثير من الأمور التى لم نفهمها بعد. ولكن على الرغم من قصور معرفتنا، فإن المؤلهة لم يتساءلوا عن

معقولية معتقداتنا عن الطبيعة ومشروعيتها، وذلك لأنها ببساطة غامضة بالنسبة لنا. ولذلك، فإننا نستطيع أن نثبت عن طريق المماثلة أنه إذا واجهنا صعوبات في ميدان الحقيقة الدينية تشبه الصعوبات التي نواجهها في ميدان معرفتنا بالطبيعة، التي هي خلق الله بدون شك، فإن هذه الصعوبات لا تكون سببًا لرفض نظريات دينية ليست في متناولنا. وبمعنى آخر، يقدم المؤلهة صعوبات ضد حقائق معينة من الدين الطبيعي، مثل خلود النفس، وضد حقائق الدين الموحى به، غير أن وجود مثل هذه الصعوبات لا يؤلف دحضًا للقضايا المشار إليها، إذا كانت تماثل، أو لها نظير، في معرفتنا بتركيب ومجرى الطبيعة، التي يسلم المؤلهة بأن خالقها هو الله. ويستشهد بطلر في مقدمته بـ «أورجين» بقصد أن يبين أن الشخص الذي يؤمن بأن الكتب المقدسة هي من عند خالق الطبيعة، قد يتوقع جيداً أن يجد فيها نفس الصعوبات التي يجدها في الطبيعة. وعلى نحو مماثل تمامًا من التأمل يمكن إضافة أن منْ ينكر أن الكتب المقدسة هي من الله بناء على هذه الصعوبات، لنفس السبب تمامًا، فإنه ينكر أن العالم قد خلقه الله[٣٢].

ولم يحصر بطلر نفسه، بالتأكيد، في البرهنة على أن تلك الصعوبات في ميدان الحقيقة الدينية لا تؤلف دحضًا لقضايا دينية عندما تماثل صعوبات نواجهها في معرفتنا بالطبيعة. فهو يبرهن على ما هو أبعد وهو أن الوقائع الطبيعية تمدنا بأساس للاستدلال على الحقيقة المحتملة للدين الطبيعي والدين الموحى به. وطالما أن المسألة هي مسألة قضايا تكون ذات أهمية حيوية بالنسبة لنا في النظام العملي، وليست مسألة قضايا، يكون صدقها أو كذبها أمراً غير مهم بالنسبة لنا، فإنه ينبغي علينا أن نفعل وفقًا لتوازن الاحتمال. فلا توجد هناك، مثلاً، واقعة طبيعية تجبرنا على أن نقول إن الخلود مستحيل، وفضلاً عن ذلك، فإن المماثلات المستمدة من حياتنا الراهنة تجعل من المحتمل، بصورة إيجابية، أن هناك حياة أخروية. فنحن نرى دوداً يتحول باستمرار إلي فراشات، وطيوراً تكسر قشرتها وتدخل حياة أكمل، وموجودات بشرية تتطور من جنين إلى حالة ناضجة كاملة «وبالتالي فإن القول بأننا لابد أن نوجد فيما بعد في حالة مختلفة (فرضًا) عن حالتنا الراهنة، كما تكون هذه الحالة مختلفة عن الحالة الأولى، هو قول لا يكون إلا بناء على مماثلة الطبيعة»[٣٣]. صحيح أننا نرى انحلال الجسم، لكن

بينما يحرمنا الموت من أى «برهان محسوس» على أن قوى الإنسان تبقى، فإن ذلك لا يعنى أنه يبقى، وتفترض وحدة الوعى فى هذه الحياة أنه يستطيع أن يفعل ذلك. وحتى أفعالنا فى هذه الحياة تصادفها نتائج طبيعية، وسعادة وتعاسة، تعتمد على سلوكنا. إن مماثلة الطبيعة تفترض، بالتالى، أن أفعالنا هنا تجد جزاء وعقاباً فى الحياة الأخروية. وليس صحيحاً أن نقول إن المسيحية «نشر من جديد» للدين الطبيعى. لأنها تعلمنا كثيراً أننا لا نستطيع أن نعرف خلاف ذلك. وإذا كانت معرفتنا الطبيعية ناقصة ومحدودة، كما هى بالفعل، فإنه لا وجود لسبب قبلى لعدم اكتسابنا نوراً جديداً عن طريق الوحى. وفضلاً عن ذلك فإن «مماثلة الطبيعة تبين أنه لا ينبغى علينا أن نتوقع أى فوائد دون استغلال معين لبلوغها أو التمتع بها. وهكذا، فإن العقل لا يبين لنا شيئاً عن الوسائل المعينة المباشرة لبلوغ فوائد دنيوية أو روحية. وذلك ما ينبغى أن نتعلمه بالتالى إما من التجربة أو الوحى. ولا تقر خبرة الحالة الراهنة بذلك[٣٤]. ولذلك، من الحماقة معالجة الوحى المسيحى والتعاليم المسيحية بوصفهما مسألتين هينتين وتافهتين. لأننا لا نستطيع أن نبلغ الهدف والجزاء اللذين اقترحهما الله دون استخدام الوسائل التى عينها، أى الوسائل المعروفة عن طريق الوحى.

وإذا فسرنا حجج بطلر على أنها براهين على حقائق الدين الطبيعى والدين الموحى به، فإنها تبدو ضعيفة فى الغالب إلى حد كبير. بيد أنه كان على وعى بذلك. فهو يقول، مثلاً، «من المُسلّم به فى الحال أن البحث السابق ليس مقنعاً على الإطلاق؛ إنه بعيد جداً، بالفعل، عن الإقناع»[٣٥]. ويتأمل فى الاعتراض الذى يقول: «من الحقارة أن نحل المشكلات الموجودة فى الوحى بالقول بأن هناك مشكلات مشابهة فى الدين الطبيعى، عندما يكون ما هو مطلوب هو تخليص كل منهما من هذه الصعوبات المشتركة، والصعوبات الخاصة بكل منهما أيضاً...»[٣٦]. كما يشير فى الوقت نفسه إلى أنه يهتم بخط معين لاعتراض أُثير ضد الدين، أعنى أن توجد فيه صعوبات ومسائل نشكك فيها، وإذا كان صادقاً، فإنه يتخلص منها. بيد أن هذا الاعتراض يفترض أنه لا وجود لصعوبات وشكوك فى معرفة طبيعية ليست دينية؛ وليس الأمر كذلك. مع أن الناس لا يترددون فى اهتماماتهم الدنيوية فى أن يسلكوا وفقًا لبينة من نفس النوع المتاح فى المسائل الدينية. «ولأن قوة هذا الرد لا تكمن إلا فى الموازاة الموجودة بين بينة على الدين، وبينة على سلوكنا الدنيوى، فإن الرد دقيق، وحاسم تماماً سواء تمت الموازاة ببيان أن بينة الأول أعلى أو بيان أن بينة الثانى منخفضة[٣٧].

إن موضوع البحث ليس إزالة كل الصعوبات، وتبرير العناية الإلهية، بل بيان ما ينبغي علينا أن نفعله. وقد يقال إنه ينبغي علينا ألا نفعل بدون بينة. ولكن لدينا بينة تاريخية على صدق المسيحية، بصفة خاصة المعجزات والنبوات.

إن كتاب «المماثلة بين الدين...» ناقص تمامًا بصورة واضحة إذا نظرنا إليه على أنه فلسفة للدين. لكن لم يكن القصد منه ذلك، ويجب ألا نحكم عليه بأنه كذلك. كما أنه ناقص أيضًا إذا نظرنا إليه على أنه كتاب من كتب علم اللاهوت النسقية، مع إنه من الممتع أن نلاحظ أن بطلر يجمل فكرة حجة متراكمة على المسيحية ليس لها شأن ببرهان. «لكن حقيقة ديننا، مثل حقائق المسائل العامة، ينبغي الحكم عليها عن طريق كل ألوان البينة مأخوذة معًا. وإذا لم يمكن افتراض أن السلسلة الكلية للأشياء التي قد تكون مزعومة في هذه الحجة، وكل شيء خاص فيها، قد وقعت عن طريق المصادفة (لأنه هنا تكمن قوة الدليل على المسيحية)، فإنه تتم البرهنة على صدقها[٣٨]. وهذا خط من التفكير له قيمته في علم اللاهوت. ومع ذلك، لم يكن القصد من الكتاب أن يكون عملاً من أعمال علم اللاهوت النسقي بالمعنى الحديث. لقد كان القصد منه أن يكون ردًا على خط المؤلهة من الاعتراض ضد الدين الموحى به، يكون ردًا يقوم على مماثلة الطبيعة بالمعنى الذي وصفناه سابقًا. ولابد أن نسلم – كما أعتقد – بأن بعضًا من مماثلات بطلر ليست مقنعة. فهناك، مثلاً، اعتراضات واضحة ضد البرهنة على أن احتمال أن السعادة والشقاء في الحياة الأخروية يعتمدان على سلوكنا في هذه الحياة، من الحقيقة التي تقول إن السعادة والشقاء يعتمدان على سلوكنا في هذه الحياة. كما أن القوة العظيمة للعمل تكمن في الوقت نفسه في وعي بطلر بدور الاحتمال في تفسيرنا للطبيعة وفي سلوكنا في المسائل الدنيوية، وفي حجته التي تقول إنه ينبغي علينا أن نفعل في هذه الحالة وفقًا لتوازن الاحتمال أيضًا في مسائل دينية، دون أن نريد أن تزول كل الصعوبات وألوان الغموض أولاً. وربما يكون هذا الخط من الحجة حجة إنسانية، أعني حجة ضد المؤلهة، غير أنها خط فعال من الحجج من هذه الجهة. لأن المؤلهة المعاصرين لم يكونوا، مثل لورد هيربرت أوف تشيربري، من أنصار نظرية الأفكار الفطرية، لكنهم، بالأحرى، يبقون في التراث التجريبي.

وسوف نعالج نظرية بطلر الأخلاقية في الفصل القادم. لكن من غير المناسب أن لا نقول شيئًا هنا عن آرائه الخاصة بالهوية الشخصية، التي قدمها في الرسالة الأولى الملحقة بكتابه «المماثلة بين الدين ...».

يقول بطلر، إننا لا نستطيع – في المقام الأول – أن نعرِّف الهوية الشخصية. ولكن لا يعني ذلك أننا لا نعي الهوية الشخصية، أو أنه ليست لدينا فكرة عنها. إننا لا نستطيع أن نعرِّف التشابه أو التساوى، لكنا نعرف ما عساهما أن تكونا. ونحن نعرف ما عساهما أن تكونا عن طريق رؤية، مثلاً، تشابه مثلثين أو التساوى بين ضعف اثنين وأربعة. وبمعنى آخر، نصل إلى فكرتي التساوى والتشابه عن طريق معرفة أمثلة. وكذلك الحال بالنسبة للهوية الشخصية. «فبناء على مقارنة وعى المرء بنفسه أو وعيه بوجوده فى أى لحظتين تنشأ فى الذهن فى الحال فكرة الهوية الشخصية»[٣٩].

لم يكن قصد بطلر أن يقول إن الوعي يكوِّن الهوية الشخصية. إنه ينقد، بالفعل، لوك؛ لأنه عرَّف الهوية الشخصية عن طريق الوعي. «لابد أن يعتقد المرء، بالفعل، أنه أمر واضح بذاته أن الوعي بالهوية الشخصية يفترض، ولا يمكن أن يؤلف بالتالى، الهوية الشخصية، أكثر من معرفة بأية حالة أخرى يمكن أن تؤلف حقيقة، تفترضها»[٤٠]. ويسلِّم بطلر بأن التزود بوعي هو أمر يمكن فصله عن فكرتنا عن شخص أو موجود عاقل. لكن لا ينجم عن ذلك أن الوعي الحالى بأفعال أو مشاعر ماضية أمر ضرورى لأن نكون نفس الأشخاص الذين قاموا بتلك الأفعال أو كانت لديهم تلك المشاعر. صحيح، أن ألوان الوعي المتتابع التى تكون لدينا عن وجودنا تكون متميزة. بيد أن الشخص الذى يشعر وعيه بوجوده الآن، ويشعر به ساعة مضت أو سنة مضت، يكون متميزاً، لا بوصفه شخصين، وإنما بوصفه شخصًا واحداً ونفس الشخص؛ ويكون بالتالى واحداً وهو هو[٤١]. ومحاولة البرهنة على حقيقة ما ندركه بهذه الطريقة هو أمر لا يجدى؛ لأننا لا نستطيع أن نفعل ذلك إلا عن طريق الإدراكات نفسها. ولا نستطيع بنفس الطريقة أن نبرهن على قدرة ملكاتنا أن تعرف الحقيقة؛ لأنه لكى نفعل ذلك يجب علينا أن نعتمد على هذه الملكات الخالصة. ويعتقد بطلر بصورة واضحة أن الملكات، لا يكون مزوداً بها الشخص الذى لا يستطيع أن يبرهن على ما هو واضح، وإنما يكون مزوداً بها الشخص الذى يطلب برهانًا على ما لا يمكن البرهنة عليه، وعلى ما لا ينبغى البرهنة عليه. وسبب مناقشته لمشكلة الهوية الشخصية هو ارتباطها بمشكلة الخلود. وعلى الرغم من أنه لم يستطع أن يقول إنه عالج المسألة بدقه فإنه – يقينًا – كسب نقطة مهمة ضد لوك.

الهوامش

(١) نُشرت سلسلتا محاضرات بويل اللتان ذُكرتا من قبل فيما بعد معًا في مجلد واحد تحت عنوان «مقال عن وجود الله وصفاته، والتزامات الدين الطبيعي، وحقيقة الوحي المسيحي ويقينه». الإشارات إلى طبعة عام ١٧١٩ لهذا العمل . (المؤلف)

(٢) A Discourse, 1, P. 9.

(٣) Ibid.

(٤) A Discourse, 1, P.12.

(٥) Ibid, p. 15..

(٦) Ibid, p. 38.

(٧) Ibid, pp. 41 - 2.

(٨) Ibid, p. 44.

(٩) Ibid, p. 48.

(١٠) Ibid, p. 51.

(١١) Ibid, p. 64.

(١٢) Ibid, p. 70.

(١٣) Ibid, p. 113.

(١٤) Ibid, p. 119.

(١٥) CF. The letters printed at the end of ADiscourse, p. 16.

(١٦) Ibid, pp. 21 - 2.

(١٧) Ibid, p. 27.

(١٨) A collection of papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clark, 1717, p. 77.

(١٩) Ibid, p. 125.

(٢٠) Ibid, p. 149.

(٢١) Ibid, p. 113.

(٢٢) A Discourse, 2, p. 47.

(٢٣) Ibid,2, p. 38.

(٢٤) A Discourse, 2, p. 39.

(٢٥) Ibid, p. 5.

(٢٦) Ibid, p. 54.

(٢٧) Ibid, p.107.

(٢٨) Ibid, p. 284.

(٢٩) A Discourse, 2, p. 119.

(٣٠) Page references are given to Gladstone's edition of Bulter's works in two Volumes (Oxford, 1896).

(٣١) 1, pp. 1 - 2.

(٣٢) Introduction, 8: 1, pp. 9 - 10.

(٣٣) 1, 1, 6: p. 22.

(٣٤) 2, 1, 24:1, p. 201.

(٣٥) 2, 8, 17:1, pp. 362 - 3.

(٣٦) 2,8,2:1, p. 354.

(٣٧) 2,1,9:1, p. 359.

(٣٨) 2,7,62:1, p. 352.

(٣٩) 2:1, p. 388.

(٤٠) 3 :1, p. 388.

(٤١) 5:1, p. 392.

الفصل العاشر

مشكلات الأخلاق

شافتسبرى - ماندفيل - هاتشيسون - بطلر - هارتلى - تيكر - بالى - ملاحظات عامة

١ - دافع هوبز فى القرن السابع عشر عن تفسير للإنسان بوصفه أنانيا فى جوهره وسلطوياً فى تصوره للأخلاق؛ بمعنى أن الطابع الملزم للقوانين الأخلاقية، كما نتصورها عادة، تعتمد، فى رأيه، على إرادة الله أو صاحب السيادة السياسى. ومن حيث إن هوبز هو آخر فيلسوف يفسر قانون الله، فإننا نستطيع أن نقول إن مصدر الإلزام فى الأخلاق الاجتماعية هو، فى رأى هوبز، سلطة صاحب السيادة.

وقد عارض لوك - كما رأينا - هوبز بشدة فى نواح مهمة. فهو لم يشاركه فى آرائه التشاؤمية عن الطبيعة الإنسانية عندما ننظر إليها بمعزل عن تأثير المجتمع والحكومة الملزم، ولم يعتقد أن الطابع الملزم للقوانين الأخلاقية يعتمد على سلطة صاحب السيادة، وإرادته. لكنه ذهب بالتأكيد فى بعض تصريحاته فى الأخلاق إلى أن الإلزام الخلقى يعتمد على الإرادة الإلهية. لقد لمح - بالفعل - فى بعض الأحيان أن التمييزات الأخلاقية تعتمد على هذه الإرادة. ولذلك لم يتردد فى القول بأن الخير والشر الأخلاقيين اتفاق أو اختلاف أفعالنا الإرادية مع قانون «تفرضه علينا» إرادة مشرع قانون الخير أو الشر وقوته، ومشرّع هذا القانون هو الله. كما أنه يؤكد أنه لو سُئل مسيحى لماذا ينبغى على الإنسان أن يفى بعهده، فإنه يجيب بقوله لأن الله، الذى بيده قوة الحياة الأزلية والموت، يأمرنا بذلك. إن هذا العنصر السلطوى لا يمثل،

بالتأكيد، سوى جانب واحد، أو ناحية واحدة، من تأملات لوك فى الأخلاق، لكنه مع ذلك عنصر.

ومع ذلك، كانت هناك مجموعة من فلاسفة الأخلاق فى النصف الأول من القرن الثامن عشر لم تعارض تفسير هوبز للإنسان بوصفه أنانياً فى حقيقته فحسب، بل عارضت أيضاً كل التصورات السلطوية للقانون الأخلاقى وللإلزام الأخلاقى. فقد أصروا على طبيعة الإنسان الاجتماعية ضد فكرة هوبز؛ وأصروا ضد مذهب السلطة الأخلاقى على امتلاك الإنسان حاسة خلقية يميز بواسطتها القيم الأخلاقية والتمييزات الأخلاقية بصورة مستقلة عن إرادة الله، وعن قانون الدولة. وبالتالى، مالوا إلى وضع الأخلاق على أقدامها - إن جاز التعبير - ولهذا السبب فقط كانت لهم أهمية جديرة بالاعتبار في تاريخ نظرية الأخلاق البريطانية، كما أنهم قدموا تفسيراً اجتماعياً للأخلاق، عن طريق غاية اجتماعية بدلاً من غاية خاصة. ويمكننا أن نرى فى فلسفة القرن الثامن عشر الأخلاقية بدايات المذهب النفعى الذى ارتبط - فضلاً عن ذلك كله - باسم «جون ستيوارت مل» فى القرن التاسع عشر. وفي نفس الوقت لن نسمح بأن يؤدى بنا الاهتمام بتطور المذهب النفعى إلى إغفال الخصائص الخاصة لفلاسفة الأخلاق فى القرن الثامن عشر مثل «شافتسبرى» و«هاتشيسون».

والفيلسوف الأول من المجموعة التى سنتناولها هنا كان تلميذاً من تلاميذ لوك. ارتبط «أنتونى آشلى» **A. Ashley** (١٦٧١ ـ ١٧١٣) - الإيرل الثالث أوف شافتسبرى، والأخ الأكبر لمولى لوك - بلوك لمدة ثلاث سنوات (١٦٨٦ - ١٦٨٩). لكن على الرغم من أنه كان يكن احتراماً لمدرسه الخصوصى، فإنه لم يكن تلميذاً للوك، بمعنى أن يقبل كل آرائه. كان شافتسبرى معجباً بما نظر إليه على أنه المثال اليونانى للتوازن والانسجام، ولو كانت لدى لوك معرفة أعمق وتقدير للفكر اليونانى، لكان قد أدى، فى رأى شافتسبرى، خدمة جليلة للفلسفة الأخلاقية والسياسية. لأنه، من جهة، سيكون فى وضع يمكنه من أن يرى بوضوح حقيقة رأى أرسطو الذى يقول إن الإنسان كائن اجتماعى بطبيعته. ولكن والحالة هذه، منعته كراهيته للمذهب الأرسطى الاسكولائى من تقدير أرسطو التاريخى والحقائق التى قدمها فى كتابيه «الأخلاق» و «السياسة». إن الغاية الإنسانية، التى تضع معياراً للتمييزات بين الخير والشر، والصواب والخطأ،

هى غاية اجتماعية، ويمتلك الإنسان شعوراً طبيعيًا للقيام بهذه التمييزات بفضل طبيعته. وقول ذلك لا يتطابق مع رفض لوك للأفكار الفطرية. إذ أن السؤال البارز ليس عن الوقت الذى تدخل فيه الأفكار الأخلاقية الذهن، بل هو بالأحرى إذا ما كانت طبيعة الإنسان هى كذلك حتى إن أفكارًا أخلاقية أو أفكارًا تنشأ فيه بصورة حتمية فى الوقت المناسب. إنها لا تنشأ لأنها فطرية بالمعنى الذى فهم به لوك الأفكار الفطرية ورفضها، ولكن لأن الإنسان هو ما هو، أعنى كائنًا اجتماعيًا ذا غاية أخلاقية تكون اجتماعية فى طابعها. إن الأفكار الأخلاقية «مطبوعة» وليست فطرية.

لم يكن لدى شافتسبرى النية لإنكار أن الفرد يبحث بصورة طبيعية عن خيره الخاص. «فنحن نعرف أن لكل إنسان خيرًا خاصًا واهتمامًا بخيره الخاص، أجبرته الطبيعة على أن يبحث عنه»[١]. بيد أن الإنسان جزء من نسق، و«لكى يستحق مخلوق اسم الخير أو الفضيلة، لابد أن يجعل كل ميوله ووجداناته، وميول ذهنه ومزاجه، ملائمة وتتفق مع خير نوعه أو خير ذلك النسق الذى يكون متضمنًا فيه ويكون جزءًا منه»[٢]. إن خير الفرد الخاص أو العام يتمثل فى انسجام أو توزان شهواته، وأهوائه، ووجداناته تحت سيطرة العقل. ولكن لأن الإنسان جزء من نسق، أى لأنه كائن اجتماعى بطبيعته، فإن وجداناته لا يمكن أن تنسجم تمامًا وتتوازن إذا لم تنسجم مع المجتمع. إننا لسنا مجبرين على أن نختار بين حب الذات والغيرية، بين اهتمام المرء بخيره والاهتمام بالخير العام على الرغم من أنها ليست بالضرورة غير مشتركة بصورة متبادلة. «صحيح، أنه إذا وجد فى مخلوق اهتمام بالذات أكثر مما هو معتاد، أو اهتمام بخير خاص، لا يتسق مع مصلحة النوع أو الجمهور، فإنه يمكن الحكم على ذلك من كل ناحية على أنه وجدان سيئ ونميم. وهذا ما نطلق عليه بوجه عام اسم «الأنانية»[٣]. لكن إذا نظر شخص إلى خيره الخاص على أنه ليس متسقًا فقط مع الخير العام، ولكن يشارك فيه، فإنه لا يستحق اللوم. فعلى الرغم من أنه يجب الحكم على بقاء المرء – مثلاً – بأنه رذيل إذا جعله غير قادر على أى فعل كريم أو أريحىٌ benevolent ، فإن الاهتمام المنظم جيدًا ببقاء الأفراد من جانبهم يشارك فى الخير العام. وهكذا لم يرد شافتسبرى على هوبز عن طريق إدانة كل «أنانيــة»: إذ أنه يثبت أن الدوافع التى تهتم بالذات والدوافع الغيرية أو الأريحية تنسجم فى الإنسان الأخلاقى. إن الأريحية جزء أساسى

من الأخلاق، وهى مغروسة فى طبيعة الإنسان من حيث إنها جزء من نسق، لكنها ليست المضمون الكلى للأخلاق.

وبالتالى يتصور شافتسبرى خير الإنسان بوصفه شيئًا موضوعيًا، بمعنى أنه ما يرضى الإنسان بوصفه إنسانًا، وبمعنى أن طبيعته يمكن أن تتحدد عن طريق التأمل فى الطبيعة البشرية. «هناك ما يرضى طبيعة الإنسان، ولابد أن يكون وحده خيره»(٤). وهكذا تؤسس الفلسفة. لأن كل شخص، لابد أن يفكر فى سعادته الخاصة، وفيما عساه أن يكون خيره، وما عساه أن يكون شره. والسؤال هو فقط – منْ يفكر – بالضرورة – جيداً(٥). وهذاالخير ليس هو اللذة. فالقول بأن اللذة هى، بدون تعديل أو تمييز، خيرنا «هو قول له معنى ضئيل مثل قولنا «إننا نختار ما نعتقد أنه صالح»، و«نرضى بما يسبب لنا بهجة أو لذة». إن السؤال هو عما إذا كنا نرضى بحق ونختار كما يحلو لنا»(٦). ولم يصف شافتسبرى طبيعة الخير بصورة دقيقة للغاية. فهو يتحدث عنه، من جهة، بوصفه فضيلة. ولذلك يكتب عن «تلك الخاصية التى نعطيها اسم الخير أو الفضيلة»(٧). إنه يؤكد الوجدانات والانفعالات. «وبالتالى لأننا نحكم على مخلوق عن طريق الوجدان فقط بأنه خير أو شرير – طبيعى أو غير طبيعى – فإن مهمتنا ستكون فحص أى الوجدانات تكون خيرة وطبيعية، وأى الوجدانات تكون شريرة وغير طبيعية»(٨). وعندما تكون وجدانات شخص ما وانفعالاته فى حالة مناسبة من الانسجام والتوازن، بالنظر إليه وإلى المجتمع، «فإن ذلك يمثل الاستقامة، والكمال، أو الفضيلة»(٩). إن التأكيد هنا على السلوك أكثر من التأكيد على الأفعال أو على أى غاية داخلية يحققها الفعل. ومن جهة ثانية، يتحدث شافتسبرى عن الوجدانات بوصفها موجهة نحو الخير، وعن الخير بوصفه «مصلحة». لقد بيَّنا من قبل أن هناك علاقة ثابتة بمصلحة النوع أو الطبيعة العامة، فى انفعالات ووجدانات المخلوقات الجزئية(١٠). وربما يتضمن ذلك أن الخير شىء غير الفضيلة أو الكمال الأخلاقى. لقد كان لشافتسبرى رأى سيئ فى الفلسفة الأكاديمية والمتحذلقة، وقد لا يدهشنا أنه لم يعبرعن أفكاره الأخلاقية بألفاظ واضحة. لكننا نستطيع أن نقول – على أية حال – إن التأكيد منصب باستمرار على الفضيلة والسلوك. فلا ينبغى – مثلاً – الحكم على شخص ما بأنه خير لأنه فعل شيئًا مفيداً للبشرية فقط، لأنه ربما يقوم بهذه الأفعال تحت دافع وجدان

أنانى خالص أو عن طريق دوافع تستحق اللوم. إن الإنسان يشارك، فى الواقع الفعلى، فى مصلحته الخاصة أو خيره الخاص، أو سعادته، ويشارك فى المصلحة العامة أو المشتركة أو الخير أو السعادة بمقدار ما يكون فاضلاً. وهكذا تسير الفضيلة والمصلحة معًا، وبيان ذلك هو أحد اهتمامات شافتسبرى الأساسية. ومن ثم يستطيع أن يقول إن «الفضيلة هى الخير، والرذيلة هى الشر لكل شخص»[11].

ويرى شافتسبرى أن كل شخص لديه القدرة – إلى حد ما على الأقل – على أن يدرك القيم الأخلاقية، وأن يميز بين الفضيلة والرذيلة. لأن جميع الناس يمتلكون ضميراً أو حاسة خلقية، وهى ملكة تشبه تلك الملكة التى يدرك الناس عن طريقها الاختلافات بين ألوان الانسجام وألوان التنافر، والتناسب ونقص التناسب. «هل هناك جمال طبيعى للأشكال؟» وألا يوجد فعل من الأفعال طبيعى؟ إننا لم نكد ننظر إلى أفعال، ولم نكد نميز الوجدانات والانفعالات البشرية، (وكثير منها يُميز بمجرد الشعور به) حتى تميز العين الداخلية السديدة وترى اللطيف، والجميل، والمحبب، والرائع، بمعزل عن المشوه، وما تشمئز منه النفس، والمقزز، أو الحقير. فكيف يمكن – بالتالى – عدم امتلاك حاسة خلقية طالما أن هذه التمييزات لها أساس فى الطبيعة، والتمييز نفسه طبيعى ومن الطبيعة وحدها؟[12]. ربما يوجد أشخاص أشرار وفاسدون أخلاقياً، وينقصهم أى نفور مما هو خطأ، وينقصهم أى حب حقيقى لما هو صحيح فى ذاته؛ لكن حتى الإنسان الشرير يمتلك حاسة خلقية، إلى حد أنه يستطيع – على الأقل – أن يميز بدرجة ما بين السلوك الذى يستحق التقدير والسلوك الذى يستحق العقاب. إن الإحساس بالصواب والخطأ طبيعى بالنسبة للإنسان، على الرغم من أن العادة والتعليم قد يؤديان بالناس إلى أن تكون لديهم أفكار زائفة عما هو صحيح وعما هو خاطئ. وبمعنى آخر، توجد فى جميع الناس حاسة أو ضمير أخلاقى أساسى، على الرغم من أن العادات السيئة، والأفكار الدينية الخاطئة، وغيرها، قد تفسدها (الحاسة) أو تجعلها قاتمة.

وبالتالى، نجد أن الحاسة الخلقية عند شافتسبرى تشبه «الحاسة» أو الملكة الجمالية. فالذهن «يشعر» بالناعم، والخشن، والملائم وغير الملائم، فى الوجدانات، ويجد ما هو كريه ولطيف، ومنسجم ومتنافر، هنا بصورة فعلية وحقيقية، كما يجده فى أى أعداد موسيقية أو فى الصور الخارجية، أو تمثلات الأشياء المحسوسة. ولا يمكن أن

يحبس إعجابه وسروره، ونفوره واحتقاره، بما يتصل بالموضوع الأول أكثر مما يتصل بالموضوع الثانى(١٣). ولا يعنى ذلك أن هناك أفكاراً فطرية عن القيم الأخلاقية. فنحن نعرف، مثلاً، وجدان الشفقة وفعلها، والعرفان بالجميل عن طريق التجربة. ولكن ينشأ بعد ذلك: «نوع آخر من الوجدان نحو تلك الوجدانات الخالصة نفسها، التي شعرنا بها من قبل وتصبح الآن موضوعاً لحب جديد أو كراهية جديدة»(١٤). إن الحاسة الخلقية فطرية، لكن المفاهيم الأخلاقية ليست فطرية.

وثمة مسألة يصر عليها شافتسبرى وهى أنه ينبغى علينا أن نسعى إلى الفضيلة لذاتها. إن الجزاءات والعقوبات يمكن، أن تُستخدم – بالفعل – لأغراض تربوية. لكن موضوع هذه التربية لابد أن ينتج حباً للفضيلة خالياً من الغرض. إن الإنسان لا يوصف بأنه فاضل بصورة ملائمة إلا عندما يحب الفضيلة «لذاتها، بوصفها خيرة ومحبوبة فى ذاتها»(١٥). وجعل الفضيلة معتمدة على إرادة الله أو تعريفها من جهة جزاءات إلهية، هو بداية من نهاية خاطئة. «لأنه كيف يمكن أن يكون الخير الأقصى مفهوماً لأولئك الذين لا يعرفون ماذا عساه أن يكون الخير ذاته؟». أو كيف يمكن أن نفهم أن الفضيلة تستحق الجزاء، عندما لا نعرف أهميتها وامتيازها؟ إننا نبدأ – بالتأكيد – من النهاية الخاطئة، عندما نبرهن على الأهمية عن طريق فضل الألوهية ونظامها.(١٦). وبمعنى آخر، الأخلاق لها استقلال مؤكد: ولذلك ينبغى علينا ألا نبدأ بفكرة الله، وبفكرة عناية إلهية، وبفكرة جزاء وعقاب أزليين، ونقيم المفاهيم الأخلاقية على هذه الأفكار. كما أن الفضيلة لا تكون تامة، ما لم تتضمن الورع المستمد من الله؛ ويؤثر الورع على الوجدانات الفاضلة، فهو يعطيها الحزم والثبات. وهكذا، لابد أن يرجع كمال الفضيلة وسموها إلى الإيمان بالله.

وإذا سلمنا بوجهة النظر هذه، فلا داعى أن نضيف أن شافتسبرى لم يعرِّف الإلزام عن طريق طاعة إرادة إلهية وسلطة إلهية. وربما قد يتوقع المرء أنه يقول إن الحاسة الخلقية أو الضمير يميز الإلزامات ويترك المسألة عند هذا الحد. غير أنه يحاول أن يبيِّن فى تأمل الإلزام أن اهتمام المرء بمصلحته الخاصة واهتمامه بالمصلحة العامة أو الخير العام يمكن فصلهما، وأن الفضيلة، التى تكون الأريحية أساسية لها، لابد أن تكون مصلحة الفرد. إن الفرد عندما يسترسل فى الأنانية وحب الذات سيكون بائساً لا محالة،

ولكن عندما يكون فاضلاً تماماً سيكون سعيداً بصورة قصوى. وهذه الإجابة على مشكلة الإلزام متأثرة بالطريقة التي يقرر فيها السؤال. «إنه يبقى أن نبحث سبب الالتزام بالفضيلة، أو السبب الذي يجعلنا نحتضنها»(١٧). والسبب الذي يقدمه شافتسبري هو أن الفضيلة ضرورية للسعادة، وأن الرذيلة تؤدي إلى الشقاء والبؤس. وربما يستطيع المرء أن يرى هنا أثر الفكر الأخلاقي اليوناني.

لقد كان لكتابات شافتسبري الأخلاقية أثر جليل الشأن في فكر فلاسفة آخرين، في بريطانيا العظمى وخارجها. فقد كان «هاتشيسون»، الذي سننظر في فلسفته الأخلاقية حالاً، يدين له بقدر كبير، وأثّر شافتسبري من خلال هاتشيسون في مفكرين جاءوا فيما بعد مثل «هيوم» و«آدم سميث». كما أن «فولتير» و«ديدرو» في فرنسا، وأعلاما من الأدباء الألمان مثل «هيردر»، قد نظروا إليه نظرة تقدير واحترام. لكنا سنخصص القسم القادم لواحد من نقاد شافتسبري.

٢ – أخضع «برنارد دي ماندفيل» B. de Mandeville (١٦٧٠ – ١٧٣٣) نظرية شافتسبري الأخلاقية للنقد في عمله «حكاية النحل أو الرذائل الخاصة، والفضائل العامة» (عام ١٧١٤، والطبعة الثانية عام ١٧٢٣)، الذي كان تطويراً لكتاب «النحل الساخط أو الأراذل يتحولون إلى أمناء (١٧٠٥). يقول «ماندفيل» إن شافتسبري أطلق على كل فعل يؤدي من منظور الخير العام اسم الفعل الفاضل، وألصق بالرذيلة كل أنانية تستبعد الاهتمام بالخير العام. وتفترض وجهة النظر هذه أنه يوجد في الإنسان الخير صفات تجعله كائناً اجتماعياً وأنه مزود بطبيعته بميول غيرية. بيد أن التجربة اليومية تعلمنا العكس. إذ لا يوجد لدينا دليل تجريبي على أن الإنسان كائن غيري بصورة طبيعية. وليس لدينا دليل مقنع على أن المجتمع لا يستفيد إلا بما يطلق عليه شافتسبري اسم الأفعال الفاضلة. فالرذيلة – على العكس – هي التي تفيد المجتمع (أي الوجدانات والأفعال الموجهة نحو الذات). إن المجتمع الذي يكون مزوداً «بالفضائل»، هو مجتمع استاتيكي راكد. وعندما يخترع الأفراد، الذين يبحثون عن متعتهم وراحتهم، أو يحققون اختراعات جديدة، وعندما يصبحون – عن طريق معيشة مترفة – منتجين، يتقدم المجتمع ويزدهر. وبهذا المعنى تكون الرذائل منافع عامة. وفضلاً عن ذلك، لا تتسق فكرة شافتسبري التي تقول إن هناك معايير موضوعية للأخلاق وقيماً أخلاقية

موضوعية مع الدليل التجريبي. فنحن لا نستطيع أن نقوم بتمييزات راسخة بصورة موضوعية بين الفضيلة والرذيلة، وبين لذات أسمى ولذات أدنى. إن الأفكار السامية عن الفضائل الاجتماعية هي أولاً نتيجة رغبة أنانية من أجل المحافظة على الذات من جانب أولئك الذين يرتبطون معاً بداخل مجتمع لكي يحافظ على هذا الهدف، وهي، من ناحية ثانية، نتيجة رغبة أنانية لتأكيد سمو الإنسان على الحيوانات، وهي، من ناحية ثالثة، نتيجة نشاط السياسيين الذين يحركون غرور الإنسان وزهوه.

وتعطى أفكار «ماندفيل»، التى نقدها باركلي في كتابه «السيفرون» (أو الفيلسوف الصغير) انطباعًا بأنها ثمرة مذهب الكلبيين الأخلاقي. وقد واصل تفسير هوبز الأنانى للطبيعة البشرية، لكن بينما رأى هوبز أن سلطة خارجية يمكنها وينبغي - بمعنى ما - أن تجبر الإنسان على أن يتعقب أخلاقًا اجتماعية، فإن «ماندفيل» أثبت أن المجتمع يخدمه جيداً ازدهار رذائل خاصة. ويبدو أن هذا الرأى هو بالضرورة، كما هو موصوف، التعبير عن مذهب الكلبيين الأخلاقى. بيد أنه يجب أن نضع في الاعتبار ما يعنيه «ماندفيل» بالرذائل. ولقد وصم البحث عن «الترف» - أعني - البحث عن نعم مادية ليست ضرورية، بأنها «رذائل»، وبعد أن رأى الدافع الذى يقدمه هذا البحث لتطوير الحضارة المادية، أكد أن رذيلة خاصة يمكن أن تكون منفعة عامة. ولكن واضح أن القول بأن كل شخص يرغب فى أن يصف بحثه عن الترف بأنه «رذيلة»، وأن يفعل ذلك، هو تعبير عن تشدد بيوريتانى أكثر من أن يكون تعبيراً عن المذهب الكلبى الأخلاقى. ومع ذلك، فإن وجهة النظر التى تقول إن السلوك الغيرى والذى يخلو من الغرض تكفلها قدرة السياسي فى أن يؤثر على الغرور البشرى والزهو، يمكن أن تُوصف بأنها كلبية؛ وكان ذلك النوع من الأفكار الذى كان متعارفًا عليه بالنسبة لبعض معاصريه والشاذين والمقوتين من الآخرين. ولا يمكن أن نعد، بالتأكيد، ماندفيل فيلسوفًا أخلاقيًا؛ بيد أن فكرته العامة التى تقول إن النزعة الأنانية والخير العام لا يمكن أن يتسقا على الإطلاق ذات أهمية ما. فهى فكرة متضمنة فى نمط «دعه يعمل» من النظرية السياسية الاقتصادية.

٣ - لم يكن شافتسبرى مفكراً منظماً، ولم يكن دقيقًا وواضحًا بصورة خاصة. ومع ذلك قام «فرنسيس هاتشيسون» (١٦٩٤ ـ ١٧٤٦) بتنظيم أفكاره وتطويرها إلى

حد ما، وكان هاتشيسون أستاذاً لفلسفة الأخلاق في جامعة «جلاسجو» فترة من الزمن. وأقول إلى «حد ما» لأن شافتسبري لم يكن – على الإطلاق – المؤثر الوحيد على تفكير هاتشيسون وعلى صياغة أفكاره. يشرع هاتشيسون في الطبعة الأولى من كتابه الأول «بحث في أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة» (١٧٢٥) في شرح مبادئ شافتسبري وتعريفها من حيث إنها مناقضة لمبادئ ماندفيل. بيد أن كتابه «مقال عن طبيعة وتطور الانفعالات والوجدانات، مع توضيحات عن الحاسة الخلقية» (١٧٢٨) يبين تأثير بطلر. ويمكن أن نلاحظ تعديلات إضافية في كتابه «نسق الفلسفة الخلقية» الذي أعده «وليم ليبشمان» للنشر وظهر بعد وفاته عام ١٧٥٥، على الرغم من أن هاتشيسون أكمله عام ١٧٣٧ . وأخيراً، يبين كتابه «مدخل مختصر لفلسفة الأخلاق، جذور الأخلاق والمبادئ الطبيعية الأساسية للتشريع» (١٧٤٢) تأثير «ماركوس أوريلوس» إلى حد كبير، وقد قام هاتشيسون بترجمة الجزء الأكبر من كتابه «تأملات» تقريبًا في الوقت الذي كان يكتب فيه عمله اللاتيني. وعلى أية حال، ليس من الممكن أن نلاحظ كل التعديلات المتتابعة، والتغيرات، والتطورات في فلسفته الأخلاقية في العرض المختصر الذي يمكن أن نقدمه في هذا القسم.

يتبنى «هاتشيسون» أيضًا موضوع الحاسة الخلقية. وقد كان على وعي، بالطبع، أن كلمة «حاسة» تستخدم عادة للإشارة إلى البصر، واللمس، وغيرهما. لكن الاستخدام الموسع للكلمة له ما يبرره في رأيه، لأن الذهن لا يمكن أن يتأثر بصورة سلبية بموضوعات الحس بالمعنى العادي للمصطلح فقط، بل يتأثر أيضًا بموضوعات في الأنماط الجمالية والأخلاقية. ولذلك، يقوم بتمييز بين الحاسة الخارجية والحاسة الداخلية. عن طريق الحاسة الخارجية، يدرك الذهن، بمصطلح لوك، أفكاراً بسيطة عن صفات مفردة للموضوعات. «تلك الأفكار التي تثار في الذهن عند وجود موضوعات خارجية ويُسمى تأثيرها على أجسامنا بالإحساسات»[١٨]. أما عن طريق الحاسة الداخلية، فندرك علاقات تسبب شعوراً أو مشاعر تختلف عن رؤية، أو سمع، أو لمس موضوعات منفصلة مترابطة. وتُقسم الحاسة الداخلية بوجه عام إلى الإحساس بالجمال، والحاسة الخلقية. وموضوع الإحساس بالجمال هو «الانتظام وسط التنوع»[١٩]، وهو مصطلح أحله هاتشيسون محل مصطلح «الانسجام» عند شافتسبري. عن طريق

الحاسة الخلقية «ندرك اللذة، فى تأمل الأفعال (الخيرة) فى الآخرين، ونكون مجبرين على أن نحب الفاعل (وأكثر من ذلك، ندرك اللذة فى وعينا بأننا نحن أنفسنا الذين نقوم بهذه الأفعال) دون أن ننظر إلى أى منفعة طبيعية منها»[٢٠].

ويعتمد «هاتشيسون» فى تفسيره لإدراكنا للأفكار البسيطة بوضوح على لوك إلى حد كبير. ولا شك أن فكرة الحاسة الخلقية قد جاءت من شافتسبرى، وليس من لوك. فمن الصعب أن يتناسب التسليم بحاسة خلقية جيداً مع تصريحات لوك فى الأخلاق. بيد أن سلبية الحاسة الخلقية، التى وجدت فى نظرية لوك عن إدراكنا لأفكار بسيطة، تنعكس فى تفسير «هاتشيسون» لسلبية الحاسة الخلقية. وفضلاً عن ذلك، تأثر «هاتشيسون» إلى حد كاف بنزعة لوك التجريبية فى التأكيد على الفرق بين نظرية الحاسة الخلقية ونظرية الأفكار الفطرية. فنحن لا نتأمل الأفكار الفطرية، ولا نستمد أفكاراً عن ذواتنا، فى ممارسة نظرية الحاسة الخلقية. فالحاسة نفسها طبيعية، وغير فطرية، ولكننا ندرك بواسطتها صفات أخلاقية مثلما ندرك صفات حسية عن طريق الحاسة الخارجية.

ولكن ماذا ندرك بدقة عن طريق الحاسة الخلقية؟ لا يبدو أن «هاتشيسون» واضح بدرجة كبيرة فى هذه المسألة. فهو أحيانًا يتحدث عن إدراك الصفات الأخلاقية للأفعال، غير أن وجهة نظره التى وصلنا إليها بعد تدبر وإمعان تبدو، بالأحرى، أننا ندرك صفات السلوك. إن المسألة كلها معقدة بالطبع، على الأقل فى كتابه «بحث..»، عن طريق الصيغة اللذّية لطريقته فى وصف نشاط الحاسة الخلقية. ولذلك يتحدث فى الفقرة التى اقتبسناها سابقًا عن إدراك اللذة فى تأمل الأفعال الخيرة، سواء فى أنفسنا أم فى الآخرين، لكنه يصف فى كتابه «نسق الفلسفة الأخلاقية» الحاسة الخلقية بأنها «ملكة إدراك الامتياز الأخلاقى وموضوعاته الأسمى»[٢١]. والموضوعات الأساسية للحاسة الخلقية هى وجدانات الإرادة[٢٢]. ولكن أى وجدانات؟ أولاً هى تلك التى يطلق عليها هاتشيسون اسم «الوجدانات اللطيفة» Kind أى وجدانات الأريحية. إن لدينا، كما يخبرنا، إدراكًا مميزًا للجمال أو الامتياز فى وجدانات الموجودات الفاعلة اللطيفة. ويتحدث فى كتابه «بحث..» عن إدراك امتياز «فى كل مظهر أو كل بينة من بينات الأريحية»[٢٣]، وثمة تأكيد مشابه على الأريحية واضح فى كتاباته المتأخرة. بيد أن

هناك صعوبة واضحة في الزعم بأن الموضوع الأولى للحاسة الخلقية يتمثل في الوجدانات، عندما يكون الاهتمام منصبًا على أناس آخرين على الأقل. لأنه ربما يثار السؤال كيف يمكن أن ندرك وجدانات غير وجداناتنا الخاصة. يرى هاتشيسون أن «موضوع الحاسة الخلقية ليس أى فكرة أو موضوعًا خارجيا، وإنما هو الوجدانات الداخلية والميول التى نستدلها عن طريق البرهان من أفعال نلاحظها[٢٤]». وربما نستطيع أن نستنتج أن الموضوع الأولى للحاسة الخلقية هو الأريحية من حيث إنها تتجلى في فعل. وتميل الحاسة الخلقية لأن تصبح قدرة خاصة لإدراك نوع معين من استحسان نوع معين من الفعل (أو بالأحرى، لوجدان أو لميل فى الفاعل) بدلاً من أن تكون إدراكًا «للذة». إن العنصر اللذّى فى نظرية هاتشيسون[٢٥] يميل إلى التقهقر إلى الوراء، عندما يكون الاهتمام منصبًا على النشاط الفعلى للحاسة الخلقية، على الرغم من أنه لا يختفى ولا يتوارى على الإطلاق.

وإذا سلمنا بتأكيد «هاتشيسون» على الأريحية، فما هى مكانة حب الذات؟ إننا نخبر عدداً كبيراً من رغبات خاصة تهتم بالذات، ولا يمكن أن نشبعها كلها؛ لأن إشباع رغبة ما يتعارض مع، أو يمنع، إشباع رغبة أخرى. غير أنه فى استطاعتنا أن نجعلها منسجمة وفقًا لمبدأ حب الذات الهادئ. ومبدأ حب الذات الهادئ هو مبدأ ليس له أهمية من وجهة نظر هاتشيسون. أعنى أن الأفعال التى تصدر عن حب الذات ليست شريرة، إذا لم تضر الآخرين ولم تتعارض مع الأريحية؛ غير أنها ليست خيرة أخلاقيا فى الوقت نفسه. إن الأفعال التى تحقق السعادة للآخرين هى الأفعال الوحيدة الخيرة أخلاقيًا. أو بصورة أكثر دقة، الوجدانات اللطيفة، أو التى تحقق السعادة للآخرين (التى تكون الموضوع الأول للحاسة الخلقية والتى نستدل عليها، فى حالة أشخاص ليسوا موضوعًا للحاسة الخلقية، من أفعالهم) هى التى تكون خيرة أخلاقيا. وهكذا يميل هاتشسيون إلى أن يجعل الفضيلة مرادفة للأريحية. ففى كتابه «مقال عن الانفعالات» تصبح الأريحية الهادئة والكلية، من حيث إنها الرغبة فى سعادة كلية، المبدأ المهيمن فى الأخلاق.

لقد أعطى هاتشيسون للأخلاق صبغة جمالية قوية، عن طريق التركيز على فكرة جمال الفضيلة وقبح أو تشويه الرذيلة. وواصل هاتشيسون هذا الميل فى الحديث عن

نشاط الحاسة الخلقية بألفاظ جمالية. لكني اعتقد أنه ليس صحيحًا أن نقول ببساطة إنه رد الأخلاق إلى الأستاطيقا. فهو يتحدث، بالفعل، عن حاسة خلقية للجمال، لكن ما يقصده هو حاسة جمال أخلاقي. إن الحاسة الجمالية والحاسة الخلقية هما وظيفتان مختلفتان أو ملكتان لحاسة داخلية بوجه عام؛ وعلى الرغم من أن لهما خصائص مشتركة، فإنهما تتميزان بعضهما عن بعض. فموضوع الشعور بالجمال، أو موضوع الحاسة الجمالية قد يكون موضوعًا واحدًا، منظورًا إليه من جهة تناسب وترتيب أجزائه وصفاته. ويكون لدينا إذن ما يسميه هاتشيسون «بالجمال المطلق». أو قد يكون علاقة أو مجموعة علاقات بين موضوعات مختلفة. ويكون لدينا إذن «جمال نسبي». وليس مطلوبًا في حالة الجمال النسبي أن يكون كل موضوع، مأخوذًا بصورة منفصلة، جميلاً. فصورة مجموعة عائلية، مثلاً، يمكن أن تكون جميلة، تبين «انتظامًا في التنوع»، حتى على الرغم من أننا لا نقول عن أي شخص مفرد مصور في المجموعة أنه، أو أنها، جميل. إن الموضوع الأولى للحاسة الخلقية هو، كما رأينا، الوجدانات التي تحقق السعادة للآخرين، وتسبب شعورًا بالاستحسان. وبالتالي، حتى على الرغم من أن هاتشيسون يميل، مثل شافتسبري، إلى تشبيه الأخلاق بالجمال، فإن الحاسة الخلقية لها موضوع يمكن أن يُنسب إليها ويخصها، وفي استطاعته أن يتحدث عن حاستين داخليتين[٢٦].

ومع ذلك، لابد أن نضيف أن هاتشيسون ليس متيقنًا تمامًا من عدد الحواس الداخلية، أو من تقسيمات الحاسة الداخلية. ففي كتابه «مقال عن الانفعالات» يقدم تقسيمًا خماسيًا للحاسة بوجه عام. فبجانب الحاسة الداخلية والحاسة الخارجية بالجمال (الحاسة الجمالية)، توجد: حاسة عامة أو الأريحية، أي الحاسة الخلقية، وحاسة الشرف honour، التي تجعل الاستحسان أو الاعتراف بالجميل من جانب الآخرين بالنسبة لأي فعل خير قمنا به مصدرًا ضروريا للذة. وفي كتابه «نسق الفلسفة الأخلاقية» نجد تقسيمات فرعية متنوعة لحاسة الجمال أو الحاسة الجمالية، ونقرأ أيضًا عن حاسة التعاطف، والحاسة الخلقية أو ملكة إدراك الامتياز الأخلاقي، وحاسة الشرف، وحاسة الأدب أو اللياقة. ويضيف هاتشيسون في كتابه «مدخل مختصر لفلسفة الأخلاق»، الذي كتبه باللاتينية، حاستي السخرية والحقيقة. وعندما نشرع في

التمييز بين الحواس والملكات بصورة واضحة، بناء على موضوعات يمكن تمييزها وجوانب الموضوعات، نكاد لا نجد حداً لعدد الحواس والملكات التي يمكن أن نسلم بها.

ونكاد لا نتوقع أن نجد في نظرية هاتشيسون الأخلاقية، التي تكون فيها الفضيلة ذات الطابع شبه الجمالي الممتاز الموضوع الرئيسي، نقول نكاد لا نتوقع أن نجد انتباهًا كبيراً مكرسًا لموضوع الإلزام، بصفة خاصة عندما يرد الحرية إلى العفوية أو التلقائية. غير أنه يقدم معياراً للفصل بين مسارات ممكنة ومختلفة من الفعل. «عندما نقارن الصفة الأخلاقية للأفعال لكي ننظم اختياراتنا بين أفعال متنوعة مفترضة، أو لكي نجد أيًا منها يكون له الامتياز الأخلاقي العظيم، فإن إحساسنا الأخلاقي بالفضيلة يؤدي بنا إلى أن نحكم هكذا: تتناسب الفضيلة في الدرجات المتساوية للسعادة، التي نتوقع أن تأتي من الفعل، مع عدد الأشخاص الذين تمتد إليهم السعادة.. حتى إن الفعل الذي يكون جيداً هو الذي يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد، والفعل الذي يكون سيئًا هو ذلك الفعل الذي يسبب أكبر قدر من البؤس لأكبر عدد»[٢٧]. إن لدينا هنا تطبيقًا واضحًا لمذهب المنفعة. إن هاتشيسون، بالفعل، أحد مصادر فلسفة الأخلاق النفعية.

وبالتالي، تفترض فكرة الحاسة الخلقية، منظوراً إليها على أنها إدراك اللذة في تأمل الفعل الخيّر، شعوراً أكثر من افتراضها عملية عقلية للحكم. بيد أن الجملة المقتبسة في الفقرة الأخيرة، التي أخذناها من نفس العمل المبكر الذي يتحدث فيه هاتشيسون عن الحاسة الخلقية بألفاظ لذّية، تصف هذه الحاسة بأنها تنقل حكماً على نتائج الأفعال. ويحاول في كتابات متأخرة أن يوفق بين هاتين الوجهتين من النظر بطريقة منظمة. ولذلك يميز في كتابه «نسق الفلسفة الأخلاقية» بين خيرية الأفعال المادية والصورية. فالفعل يكون خيراً من الناحية المادية عندما يميل نحو مصلحة المجموعة، أي نحو المصلحة العامة أو السعادة العامة، أيًا كانت وجدانات أو دوافع الفاعل. في حين أن الفعل يكون خيراً من الناحية الصورية عندما يصدر من وجدانات خيرة في تناسب تام. وكل من الخير المادي والصوري موضوعان للحاسة الخلقية. ويستعير «هاتشيسون» كلمة «الضمير» من بطلر، ويميز بين ضمير سابق وضمير لاحق. الضمير السابق هو ملكة التقرير الأخلاقي، أو الحكم، ويفضل ما يبدو أكثر

توصيلاً للفضيلة والسعادة للبشرية. أما الضمير اللاحق فيكون موضوعه أفعال ماضية من حيث الدوافع أو الوجدانات التي صدرت منها.

ويصف هاتشيسون الإلزام في كتابه «بحث..» بأنه «إجبار، دون نظر إلى مصلحتنا الخاصة، على أن نستحسن أفعالاً ونؤديها، ويجعلنا هذا الإجبار أيضًا لا نرضى عن أنفسنا ولا نشعر براحة عندما نفعل ما يخالفه»[٢٨]. ويرى هاتشيسون أنه «ليس في إمكان إنسان فان أن يكفل لنفسه هدوءًا، ورضا، واستحسان الذات إلا عن طريق بحث جاد في ميل أفعاله، ودراسة مستمرة للخير الكلي وفقًا للأفكار الأكثر دقة عنه»[٢٩]. ولكن نادرًا ما تلمس هذه الملاحظات مشكلة الإلزام. فمن وصفه للحاسة الخلقية، يظهر أن الجمال الأخلاقي للفضيلة، وليس الطابع الملزم لأفعال معينة، هو الذي ينكشف لنا مباشرة. وربما يقول إن ملاءمة الأفعال التي تسهم في الخير الأعظم لأكبر عدد ممكن من الناس، أمر واضح بصورة مباشرة لكل شخص يتمتع باستخدام حاسة خلقية انقشعت عنها الغشاوة. ولكنا نجد في كتابيه «نسق الفلسفة الأخلاقية» و «مدخل مختصر للأخلاق» الذي نُشر باللاتينية، أن «العقل السليم» يشكل ظاهرها بوصفه مصدر القانون، أي بوصفه يمتلك السلطة والتشريع. إن الوجدانات هي صوت الطبيعة، وصوت الطبيعة هو صدى لصوت الله. بيد أن هذا الصوت يحتاج إلى تفسير، ويصدر العقل السليم، بوصفه أحد وظائف الوعي أو الملكة الأخلاقية، أوامر. ويطلق عليه هاتشيسون، مستخدمًا جملة رواقية، «قانون الطبيعة». وهنا تصطبغ الحاسة الخلقية، التي تصبح الملكة الأخلاقية، بصبغة عقلية.

ثمة عناصر كثيرة مختلفة في نظرية هاتشيسون الأخلاقية، حتى إنه لا يبدو من الممكن أن تأتلف وتتلاءم كلها. لكن من الخصائص الأساسية لتأملاته في الأخلاق، وهي خاصية تشترك فيها مع تأملات شافتسبري، التشابه بين الأخلاق والجمال. وعندما نضع في الاعتبار الحقيقة التي تقول بأن كلاً منهما يتحدث عن «الحاسة» الجمالية و«الحاسة» الخلقية، فربما يبدو أن للمذهب الحدسي الكلمة الأخيرة في نظريتهما. غير أن كلا الكاتبين اهتما بدحض نظرية هوبز عن الإنسان بوصفه أنانيًا في جوهره. وعند «هاتشيسون»، يكون للأريحية بصفة خاصة الصدارة حتى إنها تميل إلى احتلال ميدان الأخلاق كله. إن فكرتي الأريحية والغيرية تغذيان التركيز في فكرة

الخير العام، والتأمل فى الخير الأعظم، أو سعادة أكبر عدد ممكن. ولذلك، هناك انتقال سهل إلى التفسير النفعي للأخلاق. غير أن المذهب النفعي يتضمن - بنظرته إلى نتائج الأفعال - حكماً واستدلالاً، حتى إن الحاسة الخلقية يجب ألا تكون «حاسة»، بل تكون شيئًا آخر. وإذا أراد المرء أن يربط الأخلاق بالميتافيزيقا واللاهوت، كما فعل هاتشيسون، فإن قرارات الملكة الأخلاقية أو الوعي تصبح انعكاسًا لصوت الله، ليس بمعنى أن الأخلاق تعتمد على الاختيار الإلهي، ولكن بمعنى أن ملكة الاستحسان الأخلاقية للامتياز الأخلاقي تعكس أو تكون مرآة لاستحسان الله لهذا الامتياز. ومع ذلك، فإن هذا الخط من التفكير، الذى تأثر إلى حد ما بقراءة هاتشيسون لبطلر، ليس خط التفكير الذى نربطه مباشرة باسم هاتشيسون. إذ أن هاتشيسون يُذكر فى تاريخ النظرية الأخلاقية بوصفه بطلاً من أبطال الحاسة الخلقية، وبوصفه مبشراً بالمذهب النفعي.

٤ - لقد حاول كل من شافتسبرى وهاتشيسيون أن يُعدِّلا التوازن الذى أفسده تفسير هوبز الأناني للطبيعة البشرية. لأن كليهما - كما رأينا - أصر على الطابع الاجتماعي للإنسان وعلى طبيعته الغيرية. لكن بينما جعل شافتسبرى، حب الذات متضمناً داخل مجال الفضيلة الكاملة، عن طريق إيجاد ماهية الفضيلة فى انسجام الاهتمام بالذات مع الوجدانات الغيرية، فإن هاتشيسون مال إلى التوحيد بين الفضيلة والأريحية. وعلى الرغم من أنه لم يزدر «حب الذات الهادئ»، فإنه نظر إليه على أنه غير مهم من الناحية الأخلاقية. وفى هذه المسألة يتخذ بطلر موقفًا حاسماً مع شافتسبرى ولم يتخذ موقفًا حاسمًا مع هاتشيسون[٣٠].

يلاحظ بطلر فى كتابه «رسالة عن طبيعة الفضيلة»، التى نُشرت عام ١٧٣٦[٣١] كملحق لكتابه «المماثلة بين الدين» أنه «ربما يكون من الملائم أن نلاحظ أن الأريحية والرغبة فيها، منظوراً إليها بمفردها، ليست كل الفضيلة والرذيلة»[٣٢]. وعلى الرغم من أنه لم يذكر«هاتشيسون» بالاسم، فإنه ربما فكر فيه عندما يقول: «أعتقد أن بعضاً من الفضائل العظيمة والمميزة تعبر عن نفسها بطريقة قد تسبب خطراً ما لقراء لا يبالون بتصور أن الفضيلة كلها تتمثل فى تحقيق سعادة البشرية فى الحالة الراهنة فقط، وفقًا لأفضل حكمهم، وربما تنتج الرذيلة كلها التى تتمثل فى فعل ما يتوقعونه، أو قد يتوقعونه،

رجحان التعاسة في الحالة الراهنة»[٣٣]. وهذا خطأ جسيم، كما يلاحظ بطلر؛ لأنه قد تظهر في مناسبة أفعال الظلم الخطيرة أو أفعال الاضطهاد التي تزيد من السعادة البشرية في المستقبل. إن واجبنا، بالتأكيد، هو أن نسهم «داخل حدود الحقيقة والعدالة»[٣٤] في السعادة العامة. لكن أن نقيس أخلاقية الأفعال، ببساطة، وفقًا لقدرتها الظاهرية أو عجزها عن تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، فإن هذا معناه أننا نفتح الباب لكل أنواع الظلم التي تُقترف باسم سعادة البشرية المستقبلية. فنحن لا نستطيع أن نعرف ماذا ستكون بالتأكيد نتائج أفعالنا. وفضلاً عن ذلك، فإن موضوع الحاسة الخلقية هو الفعل؛ وعلى الرغم من أن النية تشكل جزءًا من الفعل منظورًا إليه على أنه فعل كلي، فإنها لا تكون الفعل كله. إننا قد نقصد نتائج خيرة ولا نقصد نتائج شريرة؛ لكن لا ينجم عن ذلك بالضرورة أن تكون النتائج مانتمناه بالفعل أو ما نتوقع أن يكون.

وهكذا لا يمكن رد الفضيلة، ببساطة، إلى الأريحية. فالأريحية، بالفعل، طبيعية للإنسان؛ غير أن حب الذات هو كذلك أيضًا. ومع ذلك، فإن مصطلح «حب الذات» غامض، ولابد من القيام ببعض التمييزات. إن كل شخص لديه رغبة عامة لتحقيق سعادته الخاصة، و«ينبع ذلك من – أو يكون – حب الذات»[٣٥]. ويخص حب الذات الإنسان من حيث إنه مخلوق عاقل، يتأمل مصلحته الخاصة أو سعادته[٣٦]. ويُنسب حب الذات، بهذا المعنى العام، إلى طبيعة الإنسان، وعلى الرغم من أنه يتميز عن الأريحية، فإنه لا يستبعدها. لأن الرغبة في تحقيق سعادتنا الخاصة رغبة عامة، بينما الأريحية وجدان خاص. «ليس هناك تناقض معين بين حب الذات والأريحية؛ أي ليس هناك تنافس بينهما أعظم من التنافس بين أي وجدان خاص وحب الذات»[٣٧]. إن حقيقة الأمر هي أن السعادة، موضوع حب الذات، لا تتوحد مع حب الذات. «فالسعادة أو الرضا لا يتمثل إلا في التمتع بتلك الموضوعات التي تناسب بالطبيعة شهواتنا الجزئية المتعددة، وأهواءنا ووجداناتنا»[٣٨]. إن الأريحية هي وجدان بشري خاص وطبيعي. وليس هناك سبب في أن ممارستها لا تشارك في سعادتنا. إن السعادة إذا تمثلت، بالفعل، في إشباع شهواتنا الطبيعية، وانفعالاتنا، ووجداننا، وإذا كانت الأريحية أو حب الجار – هي إحدى هذه الوجدانات، فإن إشباعها لا يسهم في سعادتنا.

وهكذا لا يمكن أن تتفق الأريحية مع حب الذات، الذي يكون الرغبة في السعادة. ومع ذلك، ثمة صدام بين إشباع شهوة معينة أو انفعال أو وجدان، مثل الرغبة في الثروات، والأريحية؛ ونحن نعرف جميعًا ماذا تعني كلمة «أناني». فعندما يقول الناس إن حب الذات والأريحية أو الغيرية لا تتطابق، فإن ذلك يرجع في الغالب إلى الخلط بين الأنانية وحب الذات. بيد أن هذه طريقة الحديث يؤسف لها، لأنها تستبعد الحقيقة التي تذهب إلى أن ما نسميه بالأنانية قد لا يتطابق تمامًا مع حب ذات حقيقي. «فلا شيء أكثر شيوعًا من أن نرى أناسًا يهبون حياتهم لانفعال أو لميل إلى نزواتهم المعروفة ودمارهم، وفي تناقض مباشر لمصلحة واضحة وحقيقية ولنداءات حب الذات العالية»[٣٩].

ويجعل بطلر، أحيانًا، «حب الذات المعقول» أو «حب الذات الهادئ» مناقضًا «لحب الذات غير المعتدل»[٤٠]. كما أنه يجعل حب الذات المعقول مناقضًا «لحب ذات مفترض»، أو «مصلحة مفترضة»؛ وربما تكون طريقة الحديث هذه مفضلة، لأنه يجعل الرغبة في تلك الغايات التي يمنح بلوغها، في حقيقة الأمر، السعادة مناقضة للرغبة في تلك الغايات التي يُعتقد خطأ أنها تمنح السعادة. ففي بعض الأحيان يُعتقد أن المتع الجزئية التي تؤلف «المجموع الكلي لسعادتنا» أنها تنشأ من الثروة، والشرف، وإشباع الشهوات الحسية[٤١]. بيد أنه من الخطأ أن نعتقد أن هذه المتع هي المكونات الوحيدة للسعادة البشرية. والناس الذين يفكرون بهذه الطريقة لديهم فكرة خاطئة عما يحتاجه حب الذات الحقيقي.

وقد يُعترض، بالطبع، على أن السعادة شيء ذاتي، وأن كل فرد هو أفضل حكم على ما يؤلف السعادة. غير أن بطلر استطاع أن يواجه هذا الاعتراض، شريطة أنه تمكن من بيان أن «للسعادة معنى محددًا وموضوعيًا مستقلاً عن أشخاص مختلفين»، أي عن الأفكار المتنوعة عن السعادة. وقد حاول أن يفعل ذلك عن طريق تقديم مضمون موضوعي محدد لمفهوم الطبيعة، أعني الطبيعة البشرية. فهو يذكر – في المقام الأول – معنيين ممكنين لكلمة «طبيعة» لكي يستبعدهما. «لا يُقصد بالطبيعة أحيانًا سوى مبدأ في الإنسان، دون نظر إلى نوعه أو درجته»[٤٢]. لكن عندما نقول إن الطبيعة هي قاعدة الأخلاق، فمن الواضح أننا لا نستخدم كلمة «طبيعة» بهذا المعنى؛ أعني أي شهوة

أو انفعال أو وجدان دون نظر إلى طابعها أو شدتها. ومن جهة ثانية، يكون الحديث باستمرار عن «الطبيعة» من حيث إنها تكمن في تلك الانفعالات الأكثر قوة والأكثر تأثيراً على الأفعال[٤٣]. غير أنه يجب استبعاد هذا المعنى للطبيعة أيضاً. ولولا ذلك لكان يتحتم علينا أن نقول إن الإنسان الذى يكون الانفعال المحسوس - مثلاً - هو العامل المهيمن على سلوكه إنسان فاضل يفعل وفقاً للطبيعة. ولذلك، لابد أن نبحث عن معنى ثالث للمصطلح. تكوّن المبادئ عند بطلر، كما يطلق عليها، ترتيباً هرمياً، يكون فيه مبدأ واحد هو المبدأ الأسمى، ويمتلك سلطة. «يوجد مبدأ أسمى للتأمل أو الوعى فى كل إنسان، يميز بين مبادئ قلبه الداخلية، وأفعاله الخارجية أيضاً؛ أى أنه يصدر حكماً على نفسه وعلى أفعاله؛ إذ أنه يعلن بصورة محددة أن بعض الأفعال تكون عادلة فى ذاتها، وصواباً، وخيرة، بينما تكون أفعال أخرى شريرة وخاطئة وظالمة فى ذاتها..»[٤٤]. ومن حيث إن الوعى يحكم، بالتالى، فإن الإنسان يفعل وفقاً لطبيعته، لكن من حيث إن مبدأ آخر غير الوعى يملى أفعاله، فإن الأفعال يمكن أن توصف بأنها لا تناسب طبيعته. والفعل وفقاً للطبيعة هو بلوغ السعادة.

لكن ماذا يقصد بطلر بالضمير؟ يبين الاقتباس الأخير، بالطبع، أن الضمير يصدر من وجهة نظره حكماً على خيرية السلوك أو شريته، سواء داخل ذات المرء أو الآخرين، وعلى خيرية الأفعال، وشريتها، وصوابها، وخطئها. لكن ذلك لا يخبرنا عما عساه أن تكون طبيعة الضمير الدقيقة وحالته. ويتحدث بطلر فى كتابه «رسالة عن طبيعة الفضيلة» عن الضمير بوصفه ملكة «هذا الاستحسان الأخلاقى والاستهجان»[٤٥]. ويتحدث أيضاً فى القسم القادم عن هذه «الملكة الأخلاقية، سواء أُطلق عليها اسم الضمير، العقل الأخلاقى، الحاسة الخلقية، أو العقل الإلهى، وسواء نظرنا إليها على أنها عاطفة الفهم، أو على أنها إدراك للقلب، أو على أنها تتضمن كليهما[٤٦]. وفضلاً عن ذلك، يبدو من الوهلة الأولى أن بطلر يشير، أحياناً، إلى أن الضمير وحب الذات هما نفس الشىء.

ولنأخذ المسألة الأخيرة أولاً. يثبت بطلر أن حب الذات مبدأ أسمى فى الإنسان. «فإذا هيمن انفعال على حب الذات، فإن الفعل الناتج يكون غير طبيعى، أما إذا هيمن حب الذات على انفعال، فإن الفعل يكون طبيعياً: واضح أن حب الذات يكون مبدأ فى

الطبيعة البشرية أسمى من الانفعال. ومن الممكن مناقضة الانفعال دون مخالفة تلك الطبيعة، لكن لا يمكن مناقضة مبدأ الحب دون مخالفة تلك الطبيعة. ولذلك إذا فعلنا بصورة مريحة لا عناء فيها ، وتلائم اقتصاد الطبيعة البشرية، فإن حب الذات لابد أن يحكم[٤٧]. بيد أنه لم يثبت أن حب الذات والضمير هما نفس الشيء. إنهما يتفقان بوجه عام، من وجهة نظر بطلر؛ لكن هذا القول يتضمن أنهما ليسا – بدقة – نفس الشيء. «واضح أنه قلما يوجد، في مجرى الحياة العام، أي مفارقة بين واجبنا وما يُسمى بالمصلحة: يندر بصورة كبيرة أن تكون هناك مفارقة بين الواجب وما عساها أن تكون مصلحتنا الحالية بالفعل؛ وأعني بالمصلحة السعادة والرضا[٤٨]. وبالتالي يتفق حب الذات مع الفضيلة تمامًا، ويقود إلى نفس مجرى الحياة[٤٩]، على الرغم من أنه محصور في الاهتمام بالعالم الراهن. كما أن الضمير وحب الذات، إذا فهمنا سعادتنا الحقيقية، يقودانا باستمرار في نفس الطريق. إن الواجب والمصلحة يتفقان تمامًا، على الأقل في هذا العالم، غير أنهما يتفقان تمامًا وفي كل حالة إذا أحطنا بالمستقبل وبكل شيء؛ أي أن ذلك يكون متضمنًا في فكرة تصريف جيد وكامل للأمور[٥٠] إن الضمير قد يملي مسارًا للفعل لا يتفق، أو لا يبدو أنه يتفق، مع مصلحتنا المؤقتة، لكن إذا أخذنا – على المدى البعيد – في الاعتبار الحياة المستقبلية، فإن الضمير يملي علينا باستمرار ما يكون مصلحتنا الحقيقية، أعني ما يسهم في سعادتنا التامة. ولكن لا ينجم عن ذلك أن الضمير هو نفسه حب الذات؛ لأن الضمير هو الذي يخبرنا أنه ينبغي علينا أن نفعل ما يسهم في سعادتنا التامة بوصفنا موجودات بشرية. ولا ينجم عن ذلك بالضرورة أنه ينبغي علينا أن نفعل ما يمليه الضمير من الدافع الواعي لخدمة مصلحتنا الحقيقية. لأن القول بأن الضمير يملي علينا ما يكون من مصلحتنا، أو أن الواجب والمصلحة يتفقان، والقول بأنه ينبغي علينا أن نفعل واجبنا بدافع تأمين مصلحتنا، ليس هما قول واحد، وليس هما نفس القول.

يقول بطلر في كتابه «رسالة عن طبيعة الفضيلة» إن موضوع ملكة الضمير هو «أفعال، ويندرج تحت هذا الأسم مبادئ فعالة أو عملية : أي تلك المبادئ التي يفعل منها الناس، إذا أعطت لهم الفرص والظروف القوة، وتسميها، عندما تكون ثابتة وعادية في أي شخص بسلوكه»[٥١]. إن الفعل، والتصرف، والسلوك، مجردة من كل اعتبار

لنتائجها – هى – فى حقيقة الأمر، الموضوع الطبيعى للتمييز الأخلاقى، من حيث إن الصدق النظرى والكذب لهما سبب نظرى. إذ أن قصد هذه النتيجة وتلك النتيجة متضمن – بحق – باستمرار – لأنه جزء من الفعل ذاته[٥٢]. ومن جهة ثانية، يتضمن إدراكنا لخيرية الأفعال أو شريتها «تمييزاً لها بوصفها ذات جدارة خيرة أو شريرة»[٥٣]. ومن جهة ثالثة، ينشأ إدراك الفضيلة و«الجدارة الشريرة» من مقارنة أفعال بقدرات الكائنات الفاعلة. فنحن لا نحكم – مثلاً – على فعل إنسان مجنون بنفس الطريقة التى نحكم بها على أفعال الناس العقلاء.

ولذلك، يهتم الضمير بالأفعال دون نظر إلى النتائج التى تحدث فى الواقع، مع إنه ينظر إلى نية الفاعل. لأن نيته جزء من هذا الفعل عندما ننظر إليه على أنه موضوع الحاسة الخلقية، أو الملكة الأخلاقية. وبالتالى، لابد أن يكون للأفعال صفات أخلاقية موضوعية حتى يمكن تمييزها. وتلك هى – بالفعل – وجهة نظر بطلر. إن خيرية الأفعال أو شريتها تنشأ، ببساطة، «من كونها على ما هى عليه، أعنى ما يلائم مخلوقات مثلنا؛ أى حسب ما تقتضيه حالة الموقف أو عكسه»[٥٤]. وربما تسبب وجهة النظر هذه – بالتالى – سوء فهم. لأنه من المحتمل أن يُفسر بطلر بأنه يعنى أننا نبرهن على خيرية أفعال معينة أو شريتها، أو صوابها أو خطئها، من تحليل للطبيعة البشرية. ومع ذلك، ليس ذلك ما يعنيه تماماً. فنحن نستطيع – بالفعل – أن نبرهن بهذه الطريقة. لكن أن نفعل ذلك، هو خاصية لفيلسوف الأخلاق أكثر من كونه خاصية للفاعل الأخلاقى العادى. ويمكننا – بوجه عام – أن نميز، من وجهة نظر بطلر ، صوابَ الأفعال أو خطأها عن طريق تفقد الموقف المعطى، دون رجوع إلى قواعد عامة، أو القيام بأى عمل من أعمال الاستنباط. «إن البحوث التى قام بها أناس لديهم وقت فراغ عن قاعدة عامة تطابقها أو لا تطابقها ما نسميه بأفعالنا الخيرة أو الشريرة، ذات خدمة جليلة وعظيمة فى نواح كثيرة. ومع ذلك دع أى إنسان أمين واضح، قبل أن ينهمك فى أى مجرى من الفعل، يسأل نفسه : هل هذا الذى انشغل به صحيح، أم أنه خاطئ ؟ هل هو خير أم أنه شر؟ إننى لا أشك على الأقل إلا فى أن هذا السؤال سيجيب عنه، فى الغالب، أى إنسان منصف فى أى ظرف، بطريقة تلائم الحقيقة والفضيلة[٥٥].

وماذا – إذن – عن الإلزام؟ لم يفصح بطلر عن نفسه بوضوح كاف فى هذه المسألة. غير أن وجهة نظره الغالبة هى أن الضمير يعلن بصورة موثوق بها، عندما يدرك الفعل بوصفه صواباً، وذاك الفعل بوصفه خطأ، أنه ينبغى تأدية الفعل الأول، ولا ينبغى تأدية الفعل الثانى. يقول فى مقدمة كتابه «المواعظ» إن «السلطة الطبيعية لمبدأ التأمل هى الإلزام الأكثر قرباً ويقيناً، والأكثر تأكيداً ومعرفة»[٥٦]. وعلى نحو مماثل، «ضم، بالتالى، هذه السلطة وهذا الإلزام، الذى يكون جزءاً مكوناً من هذا الاستحسان المنعكس، وسينتج بدون شك، على الرغم من أن شخصاً ما يشك فى كل شىء آخر، أنه لا يزال يبقى تحت الإلزام الأكثر قرباً والأكثر يقيناً على ممارسة الفضيلة، أعنى إلزاماً متضمناً فى الفكرة الخالصة عن الفضيلة؛ فى الفكرة الخالصة عن الاستحسان المنعكس[٥٧]. ويبدو أنه يشير إلى أن الفضيلة تحمل معها حقاً خاصاً تطالبنا به، وأن الاستحسان من الناحية الأخلاقية هو الإعلان بصورة ملزمة؛ بمعنى أنه إذا عرفت، عندما يواجهنى اختيار فعلى خطاً واحداً من الفعل بأنه خير، وأعرف الخط الآخر بأنه شر، فإننى أقرر لا محالة أنه ينبغى علىّ أن أتبع الخط الأول من الفعل، وأتجنب الثانى. ويتساءل بطلر: إذا افترضنا أن هناك قانوناً لطبيعتنا، فما هو الإلزام الذى نكون مجبرين على أن نتبعه؟ ويجيب بأن «السؤال يحمل معه إجابته الخاصة. فالتزامك بأن تطيع هذا القانون هو كونه قانون طبيعتك. إن القول بأن ضميرك يستحسن هذا المسلك من الفعل ويشهد بصحته هو نفسه فقط إلزام. فالضمير لا يقدم نفسه فحسب لكى يبين لنا الطريق الذى ينبغى أن نسلكه، بل إنه يحمل سلطته الخاصة أيضاً»[٥٨]. ولم يقل بطلر إن الحقيقة التى تذهب إلى أن فعلاً ما يكون لمصلحتنا يؤلف بذاته إلزاماً، ولكنه يقول بالأحرى، كما رأينا، إن الواجب والمصلحة يتفقان، بمعنى – على الأقل – أن الله يرى أن فعل ما نعرف أنه واجبنا، يؤدى بنا فى المدى البعيد إلى سعادتنا الكاملة ورضانا.

ليس ثمة شك فى أن بطلر لم ينتبه بصورة كافية إلى صنوف التنوع والاختلاف فى النظرة الأخلاقية والمعتقدات الأخلاقية. فهو يعترف – بالفعل – أنه ربما يكون هناك شك فى مسائل خاصة؛ غير أنه يصر على «أن هناك، بوجه عام، معياراً للفضيلة فى الواقع مُسلم به بصورة كلية. إنه ذلك الذى تعترف به كل الأزمنة وكل البلاد بصورة

علنية، وما يقدم له كل شخص يقابله برهانا: إنه ما تجعله القوانين الأولية والأساسية لكل الدساتير المدنية على وجه الأرض مهمتها، وتحاول أن تدعم ممارسته على البشرية: أعنى العدالة، والصدق، واعتبار الخير العام»[٥٩]. ولكن على الرغم من أنه لا يناقش على نحو كاف الصعوبات التي تنشأ من العنصر الأكثر قوة للنسبية الواقعية في قوانين البشرية، فإنه يبدو ليّ أن المسألة المهمة التي نلاحظها في نظريته الأخلاقية هي تأكيده أخلاقًا ليست سلطوية خالصة من جهة، وليست نفعية خالصة من جهة أخرى. إن الضمير – من حيث إنه كذلك – يصدر القانون الأخلاقى، الذى لا يعتمد على الاختيار التعسفى لله، ويعتمد قليلاً على قانون الدولة. ولم يوحد – فى الوقت نفسه – الأخلاق بالأريحية، ولم يجعل حب الذات المبدأ الأسمى الفريد في الأخلاق. إن القانون الأخلاقي يشير إلي الطبيعة البشرية ويقوم عليها؛ لكن ينبغي اتباع الضمير حتى عندما لا يتفق الواجب مع المصلحة بقدر ماتهم هذه الحياة. والقول بأن الواجب والمصلحة يتفقان بطريقة لا تخطيء على المدى البعيد، يرجع إلى العناية الإلهية. بيد أن ذلك لا يعنى أنه ينبغي علينا أن نفعل من أجل الحصول على الجزاء وتجنب العقاب. إن السلطة الأسمى هى الضمير. وإذا كان الضمير يمتلك قوة، كما يمتلك صوابًا، وإذا كان يمتلك قوة، كما يمتلك سلطة واضحة جلية، فإنه يحكم العالم بصورة مطلقة[٦٠]. إن نظرية بطلر الأخلاقية غير كافية على أية حال، لأن هناك موضوعات ذات أهمية قلما يناقشها. فالمرء يرغب، مثلاً، فى تحليل أكثر دقة لمصطلح الخير والشر، والصواب والخطأ، ومناقشة للعلاقات الدقيقة بين المصطلحات. كما أن المرء يرغب – أيضًا – فى تحليل أبعد للإلزام وتفسير واضح لما قيل عن هذا الموضوع. ومع ذلك، فإن نظرية بطلر الأخلاقية هي جزء من العمل جدير بالاعتبار ، حتى كما تبقى، وتمد بالتأكيد بمادة ذات قيمة لأى فلسفة أخلاقية أُحكمت ووُضعت بدقة.

٥ – وفيما يتعلق بتأثير لوك، فقد ذُكر «ديفيد هارتلى» (١٧٠٥ – ١٧٥٧) . وإذا تغاضينا عن قصده الأصلى فى أن يصبح قسيسًا إنجيليا، فإنه كرس نفسه لدراسة الطب ثم مارسه فيما بعد كطبيب . نشر كتابه «ملاحظات عن الإنسان» عام ١٧٤٩ . يعالج فى الجزء الأول من هذا الكتاب العلاقة بين الجسم والذهن، بينما يعالج فى الجزء الثانى مسائل تتصل بالأخلاق، بصفة خاصة جانبها السيكولوجى.

يقوم موقفه العام على موقف لوك الذى يقول إن الإحساس هو العنصر السابق فى المعرفة، والذهن فارغ قبل الإحساس. ولذلك تكون الحاجة إلى بيان كيف تتكون أفكار الإنسان فى تنوعها وتركيبها من معطيات الحواس. وهنا يستخدم «هارتلى» فكرة «هيوم» عن تداعى الأفكار، مع إنه يعترف فى مقدمته لكتابه «ملاحظات عن الإنسان» بأنه مدين لكتاب «رسالة عن المبادئ الأساسية للفضيلة والأخلاق»، الذى كتبه «جون جاى» J. Gay (١٦٩٩ – ١٧٤٥)، وهو قسيس، والذى صدَّره الأسقف «لاو» Law فى ترجمته للعمل اللاتينى لكتاب «أصل الشر» (١٧٣١) ومؤلفه «كنج» King رئيس الأساقفة. لكن بينما طورت رسالة «جاى» نظريات «هارتلى» السيكولوجية، فإن نظريته الفيزيائية عن العلاقة بين الجسم والذهن تأثرت بتأملات «نيوتن» فى الفعل المضطرب فى كتابه «مبادئ ...» ويمكننا أن نقول، بالتالى، إن تأملات هارتلى تأثرت بـ «لوك»، و«نيوتن»، و«جاى». وقد أعطى هارتلى نفسه، بدوره، دافعًا لدراسة العلاقات بين الجسم والذهن، ولسيكولوجيا التداعى.

وبينما اتفق «هارتلى» مع لوك فى أن الذهن يخلو فى الأصل من المضمون، فإنه لا يتفق معه فى وضع التأمل؛ فالتأمل ليس مصدراً مميزًا للأفكار: إذ أن المصدر الوحيد هو الإحساس. والإحساس نتيجة ذبذبات فى جزيئات الأعصاب ينقلها الأثير . وقد اقترح فرض نيوتن عن الأثير فكرته لكى يفسر فعل قوى موجودة على بعد. وبعض الذبذبات معتدلة، وتنتج لذة، فى حين أن بعضها الآخر عنيف، وتنتج ألمًا. وتُفسر الذاكرة عن طريق التسليم بذبذبات ضعيفة باهتة أو «اهتزازات»، أو ميول تطبعها ذبذبات على المادة النخاعية للمخ. إن هناك باستمرار – بالفعل – ذبذبات فى المخ، على الرغم من أنه ماذا تكون هذه الذبذبات هو أمر يعتمد على تجربة الإنسان الماضية، وبالطبع على المؤثرات الخارجية الحالية. وهكذا يمكننا أن نفسر سبب الذكريات والأفكار حتى عندما لا يكون هناك سبب واضح فى الإحساس الحالى. ولابد من تفسير بنية حياة الإنسان الذهنية المركبة عن طريق التداعى، الذى رده «هارتلى» إلى تأثير عناصر «متجاورة»، حيث تتضمن كلمة «مجاور» استمراراً متتاليًا. وعندما تتداعى إحساسات مختلفة باستمرار بعضها مع بعض، فإن كلاً منها يصبح متداعيًا مع الأفكار التى تنتجها الأفكار الأخرى، وتدخل الأفكار التى تناظر الإحساسات المتداعية فى تداع متبادل.

لقد استخدم «هارتلي» مبدأ التداعي في تفسير أصل أفكار الإنسان الأخلاقية ومشاعره. بيد أنه من المهم أن نلاحظ إصراره على أنه يمكن أن تكون نتيجة التداعي فكرة جديدة؛ بمعنى أن التداعي ليس المجموع المحض لعناصره التي يتكون منها. كما أنه يصر، أيضًا، على أن ما هو سابق في نظام الطبيعة يكون أقل كمالاً مما هو لاحق في نظامها. وبمعنى آخر، لم يحاول «هارتلي» أن يرد الحياة الأخلاقية إلى عناصر لاأخلاقية بالقول بأنها لا تعدو أن تكون عناصر لاأخلاقية. إنه حاول – بالأحرى – أن يفسر، عن طريق استخدام فكرة التداعي – كيف ينتج الناشئ الأعلى والجديد من عناصر أدنى، وأخيراً من مصدر أصلي واحد؛ أعني الإحساس. ولذلك حاول أن يبين أن الحاسة الخلقية والوجدانات الغيرية ليست خصائص أصلية للطبيعة البشرية، ولكنها تنشأ، عن طريق عملية التداعي، من وجدانات الاهتمام بالذات، والميل إلى سعادة خاصة آمنة.

لقد تبنى «هارتلي»، بناء على مطالب نظرياته الفسيولوجية والسيكولوجية، وإن كان بتردد، موقف أنصار مذهب الحتمية. لكن على الرغم من أن بعض النقاد اثبتوا أن نظرياته بمثابة نزعة حسية مادية، فإنه اعتقد خلاف ذلك، وحاول أن يتعقب تطور اللذات العليا من اللذات الدنيا، أي من لذات الحس والمصلحة الذاتية، عن طريق لذات التعاطف والأريحية، حتى لذة حب الله الخالص ولذة إنكار الذات التام.

٦ – عندما ننظر إلى نظرية هاتشيسون الأخلاقية، فإننا نلاحظ عنصر المذهب النفعي الذي يتضمنه. ويمكن أن نرى استباقات أكثر وضوحًا لمذهب نفعي متأخر في نظريات «تيكر» Tucker و«بالي» Paley (إذا استبعدنا هيوم، الذي سنعالجه بصورة منفصلة وبصورة أكثر تفصيلاً).

اعتقد «إبراهام تيكر» (١٧٠٥ ـ ١٧٧٤)، مؤلف كتاب «تعقب نور الطبيعة»، الذي ظهرت منه ثلاثة مجلدات أثناء حياته، أن نظرية الحاسة الخلقية هي صورة أخلاقية أخرى من نظرية الأفكار الفطرية التي هدمها لوك بنجاح. وعلى الرغم من أن تيكر لم يذكر، مثل هارتلي «أنه مدين للوك، فإنه حاول أن يفسر «الحاسة الخلقية»، ويفسر معتقداتنا الأخلاقية عن طريق مبدأ التداعي، الذي سماه «بالنقل».

يخبر «تيكر» في مقدمة كتابه «تعقب نور الطبيعة» قُراءه بأنه فحص الطبيعة البشرية، ووجد أن الرضا، أي رضا كل شخص الخاص، هو المنبع البعيد لكل أفعاله. غير أنه يخبرهم أيضًا بأنه يهدف إلى تأسيس قاعدة الإحسان الكلي أو الأريحية، التي تتجه نحو كل الناس دون استثناء، وأن القاعدة الأساسية للسلوك هي العمل من أجل تحقيق الخير العام أو السعادة؛ أعني زيادة الحصيلة العامة للرضا. ولذلك كان مضطرًا إلى بيان كيف يكون هذا السلوك الغيري ممكنًا إذا كان كل إنسان مجبرًا بطبيعته على أن يبحث عن رضاه الخاص. وقد فعل هذا عن طريق البرهنة على ذلك عن طريق «النقل» الذي يجب النظر إليه على أنه غاية بعد أن كان في البداية وسيلة. «فلذة المنفعة» تحثنا على أن نخدم الآخرين لأننا نحب أن نفعل ذلك. وبمرور الوقت تصبح الأريحية أو خدمة الآخرين غاية في ذاتها؛ بمعنى أنه لا يُعطي تفكير التأمين رضا المرء الخاص. وعن طريق عمليات مماثلة تُرغب الفضيلة لذاتها وتتكون قواعد السلوك العامة.

بيد أن «تيكر» وجد صعوبة ما في تفسير الأفعال الأكثر كمالاً للتضحية بالذات. فالمرء قد يكون ودوداً وعطوفًا على الآخرين لأنه يحب أن يسلك بطريقة ودودة، ولا يجد رضا في القسوة. وربما يقدم جيداً على أن يسلك بطريقة ودودة دون أن يلتفت إلى رضاه الخاص. ولكن، كما يلاحظ تيكر، لابد أن نمارس الأريحية ونتخذ التدابير من أجل زيادة السعادة العامة عندما لا يعي المرء ميل هذا السلوك لزيادة سعادته الخاصة، ولابد أن نميز بوضوح – من جهة أخرى – أن التدابير التي يتخذها المرء من أجل الخير العام تميز قدرة المرء الخاصة على الرضا. فالإنسان الذي يضحي بحياته من أجل وطنه قد يعي أن فعله يناقض سعادته الخاصة؛ بمعنى أنه يميز القدرة على استمتا ع أبعد. لكن كيف تُفسر هذه الأفعال وتُبرر؟

إن المشكلة تُحل – فيما يرى تيكر على الأقل – عن طريق مجاوزة الطبيعة البشرية منظوراً إليها في ذاتها بوصفها شيئًا معطى تجريبيًا، وعن طريق إدخال مفهوم الله والعالم الآخر. إنه يفترض أن هناك «مُصرفًا للكون»؛ أي أن هناك مخزونًا عاما من السعادة يشرف عليه الله. فالناس لا يمتلكون، في حقيقة الأمر، مزايا واستحقاقًا، ويقسِّم الله المخزون العام من السعادة أو اللذة بأنصبة متساوية. وعندما أعمل على

زيادة السعادة العامة، فإننى بالتالى أزيد سعادتى الخاصة لا محالة؛ لأن الله سيعطينى - بالتأكيد - نصيبى فى الوقت المناسب، فى العالم الآخر إن لم يكن فى هذا العالم الراهن. وإذا كانت تضحيتى بذاتى من أجل الخير العام، فإننى لا أكون الخاسر على المدى البعيد. لأننى سأزيد، بالفعل، رضاى الأقصى.

وليست هذه الحجة الماهرة هى - بوضوح - الخاصية المهمة لنظرية تيكر الأخلاقية من وجهة النظر التاريخية. فما هو أكثر أهمية: تقديره الكمى للذة (أى أن اللذات تختلف فى الدرجة، ولا تختلف فى النوع)، وإصراره على الرضا الخاص من حيث إنه الدافع الأقصى للسلوك، وتقديره للقواعد الأخلاقية عن طريق نقل السعادة العامة أو اللذة، ومحاولته بيان كيف يمكن أن تتفق نزعة الإنسان الأنانية مع الأريحية والسلوك الغيرى. وهنا نجد عناصر المذهب النفعى المتأخر. ويمكن مناقشة الصعوبات العامة لصياغة تيكر، وللمذهب النفعى عند بنتام ومل وأنصاره فى صلتها بمل.

٧ - أصبح «وليم بالى» W. Palley (١٧٤٣ ـ ١٨٠٥) زميلاً ومدرساً خصوصيا فى كلية المسيح، وجامعة كمبردج، حيث درس هناك كطالب. ثم شغل بعد ذلك وظائف كنسية متعددة، على الرغم من أنه لم ينل وظيفة عليا، بسبب آرائه المتسامحة، كما قيل.

كان «بالى» شهيراً للغاية بكتاباته التى تدافع عن صدق الدين الطبيعى والمسيحية، وبصفة خاصة كتابه «وجهة نظر عن الأدلة على المسيحية» (١٧٩٤) و«اللاهوت الطبيعى، أو الأدلة على وجود الله وصفاته مجموعة من ظواهر الطبيعة» (١٨٠٢). ويعرض فى الكتاب الأخير تطويره لدليل التدبير Design. ولم يقم دليله على ظواهر السماء. «إن وجهة نظرى عن علم الفلك هى باستمرار هى أنه ليس الوسيط الأفضل الذى نبرهن بواسطته على فاعلية خالق عاقل - ولكنه يبيّن - وقد تم إثبات ذلك، مجاوزاً كل العلوم الأخرى، روعة عملياته»[٦١]. ولكنه يأخذ الأساس الذى يرتكز عليه هذا الدليل من علم التشريح، كما يضعه، أعنى على دليل التدبير فى الكائن الحى الحيوانى - بصفة خاصة فى الكائن الحى الإنسانى. ويثبت أنه لا يمكن تفسير المعطيات دون رجوع إلى عقل مدبر. «فإذا لم يوجد مثال فى عالم التدبير سوى مثال العين، فإن ذلك وحده يكفى لتدعيم النتيجة التى نستمدها منه بالنسبة لضرورة خالق عاقل[٦٢]. وكثيراً ما يُقال إن

الفرض التطورى ينتزع من دليل «بالى» الذى يستمد كل قوة من التدبير. وإذا كان هذا يعنى أن الفرض التطورى لا يتفق مع أى دليل غائى على وجود الله، فإنه رأى يمكن أن يكون محل خلاف ونزاع. لكن إذا كان يعنى أن دليل «بالى» كما يصوغه غير كاف، وأنه لابد من النظر، بصفة خاصة، إلى الفرض التطورى ومعطياته التى تدعمه فى أى صياغة جديدة للدليل، فإن معظم الناس - كما افترض - سيوافقون. لم يكن «بالى» كاتبًا أصيلاً بصفة خاصة. فالمماثلة الشهيرة الخاصة بالساعة والتى يذكرها فى بدايات عمله ليست من اختراعه هو. ومن المحتمل أنه سلَّم بالكثير. بيد أنه أظهر مهارة جديرة بالاعتبار، ومقدرة فى ترتيب موضوعه، وفى تطوير دليله. وإنها لمغالاة، فى رأيى أن نفترض كما أُفترض فى بعض الأحيان أن خط تفكيره ليس له قيمة.

وعلى أية حال، إننا نهتم هنا - بالأحرى - بعمل «بالى» عن «مبادئ الفلسفة الأخلاقية والسياسية» (١٧٨٥)، وهو عبارة عن مراجعة وتوسيع لمحاضرات ألقاها فى جامعة كمبردج. وهو هنا - بصفة خاصة - ليس أصيلاً؛ بيد أنه لم يزعم أن يكون كذلك. ويسلِّم فى مقدمة الكتاب بصراحة بأنه مدين لـ «إبراهام تيكر».

يعرِّف «بالى» فلسفة الأخلاق بأنها «ذلك العلم الذى يعلم الناس واجبهم وأسبابه»[٦٣]. ولم يعتقد أننا نستطيع أن نقيم فلسفة أخلاقية على افتراض حاسة خلقية، منظوراً إليها على أنها نوع من الغريزة. «يبدو لىَّ بوجه عام أنه لا وجود لهذه الغرائز من حيث إنها تكوِّن ما يُسمى بالحاسة الخلقية، أو أنه لا يجب تمييزها بالتالى عن الأهواء والعادات التى لا يمكن الاعتماد عليها فى البرهان الأخلاقى لأى سبب من الأسباب»[٦٤]. فنحن لا نستطيع أن نستمد نتائج عن صواب الأفعال أو خطئها دون أن ننظر إلى هدفها. وهذا الهدف هو السعادة. لكن ماذا نعنى بالسعادة؟ ربما توصف - بدقة - أى حالة بالسعادة تفوق فيها كمية اللذة كمية الألم؛ وتتوقف درجة السعادة على كمية هذه الزيادة. وعندما نبحث فيما تكمن السعادة البشرية، فإن أكبر كمية منها يمكن بلوغها، عادة، فى الحياة البشرية هى ما نقصده بها[٦٥].

وعندما يحدد «بالى» ماذا تكون السعادة بالإجماع، فإنه يقبل وجهة نظر تيكر التى تذهب إلى أن «اللذات لا تختلف فى شىء إلا فى الاستمرار والشدة»[٦٦]. يقول : من المستحيل أن نرسى مثالاً كليًا للسعادة يصلح للجميع، لأن الناس يختلفون كثيراً

بعضهم عن بعض. غير أن هناك افتراضاً سابقًا لظروف الحياة التى يبدو فيها الناس بوجه عام أكثر بهجة ورضا. وتشمل هذه الحالات ممارسة الوجدانات الاجتماعية، وممارسة ملكاتنا الذهنية أو الجسمية فى تعقب «غاية جذابة» (أى غاية تزودنا بمصلحة مستمرة وأمل مستمر)؛ أى عادات حكيمة وصحة جيدة.

ويعرِّف «بالى» الفضيلة بروح نفعية صريحة. فهى «فعل الخير للبشرية، طاعة لإرادة الله، ومن أجل سعادة دائمة ومستمرة»[٦٧]. إن خير البشرية هو موضوع الفضيلة؛ وتمدنا إرادة الله بالقاعدة، وتمدنا السعادة الدائمة بالدافع. إننا، فى الأغلب الأعم، لا نفعل نتيجة لتأمل متروٍّ، ولكننا نفعل وفقًا لعادات مقدرة أزلاً. وهكذا تنشأ أهمية تكوين عادات فاضلة للسلوك.

وبتقديم هذا التعريف، يتوقع المرء تفسيراً نفعيًّا لإلزام أخلاقى. وذلك هو ما نجده فى واقع الأمر. ويجيب «بالى» عن السؤال: ماذا نعنى عندما نقول إن شخصًا ما مجبر على أن يفعل شيئًا، بأن «الإنسان يكون مجبرًا عندما يدفعه دافع قوى ينشأ من أمر شخص آخر»[٦٨]. إننا لسنا مجبرين على شىء سوى ما يجب علينا أن نكسب به شيئًا أو نخسره: لأنه لا شىء آخر يمكن أن يكون «دافعًا قويا» لنا[٦٩]. وإذا أثير التساؤل الآخر وهو: لماذا أكون مجبرًا على أن أفعل شيئًا ما، فإن الإجابة التى تقول إن دافعًا قويًا يدفعنى ويحثنى على أن أفعله هى إجابة تكفى تمامًا. ويسلم «بالى» بأنه عندما حوَّل تفكيره فى البداية إلى فلسفة الأخلاق، بدا له أن هناك شيئًا غامضًا فى الموضوع، بصفة خاصة من جهة الإلزام. غير أنه وصل إلى نتيجة هى أن الإلزام الأخلاقى يشبه كل الإلزامات الأخرى. الإلزام ليس شيئًا سوى باعث ذى قوة كافية، وينشأ بطريقة ما، من أمر الآخر»[٧٠]. وإذا تساءلنا : ما هو الاختلاف بين فعل من أفعال الفطنة، وفعل من أفعال الواجب، فإن الإجابة ستكون هى أن الاختلاف الوحيد هو هذا. «إننا ننظر من جهة إلى ما سنكسبه أو نخسره فى العالم الراهن، وننظر أيضًا – من جهة أخرى – إلى ما سنكسبه أو نخسره فى العالم الآخر»[٧١]. ويستطيع «بالى» أن يقول، بالتالى، إن «السعادة الخاصة هى دافعنا، وإرادة الله هى قاعدتنا»[٧٢]. ولا يعنى أن إرادة الله تعسفية بصورة خالصة؛ بمعنى أن الأفعال التى تأمر بها لا تمت بصلة لسعادتنا. لكن الله يفرض، عن طريق ربط جزاءات الثواب

والعقاب الأزلية بالسلوك الإنساني، إلزامًا أخلاقيا عن طريق تقديم باعث أو دافع قوى يجاوز دافع الفطنة، من حيث إن الفطنة تهتم ببساطة بهذا العالم.

ويلاحظ «بالى» أن هيوم اعترض فى الملحق الرابع لكتابه «بحث فى مبادئ الأخلاق» على محاولات ربط الأخلاق باللاهوت بصورة وثيقة. لكن إذا كانت هناك جزاءات أزلية، فإن «بالى» يصر على أنه يجب على الأخلاقى المسيحى أن يضعها فى اعتباره. فما يميز الأخلاق المسيحية ليس هو مضمون الأخلاق، إن شئت فقل بوصفه الدافع الإضافى الذى تزود به معرفة بجـزاءات أزلية، تعمل كباعث للقيـام بفعـل ما أو عدم القيام به.

«ولذلك لابد أن تُقدر الأفعال – بالتالي – عن طريق ميلها. فما يكون نافعًا ومفيداً، يكون صحيحًا. إن منفعة أى قاعدة أخلاقية هى وحدها التى تكوِّن إلزامها»(٧٢). وعندما نقيِّم نتائج الأفعال لابد أن نسأل ماذا ستكون النتائج إذا كان نفس نوع الفعل مسموحًا به بصورة كلية. ولابد أن نفهم القول بأن ما يكون مفيداً ونافعًا يكون صحيحًا، بالمصطلح البعيد للفائدة أو المنفعة، واضعين فى الاعتبار الآثار البعيدة والمتناظرة، بالإضافة إلى الآثار المباشرة. وهكذا عندما تكون النتيجة الخاصة بالتزوير هى خسارة مبلغ معين بالنسبة لشخص معين، فإن النتيجة العامة ستكون تدمير قيمة كل عملة. ويمكن تأسيس قواعد أخلاقية عن طريق تقدير نتائج الأفعال بهذا المعنى العام.

إن «بالى» هو – بحق – فيلسوف نفعى بصورة متسقة. لكن تجدر الملاحظة إلى أنه يميل إلى إغفال إصراره الأصلى على دافع السعادة الخاصة، ويأخذ المنفعة العامة كمعيار، عندما يعالج قواعد أخلاقية معينة وواجبات أخلاقية، وصحة أنواع معينة من أفعال أو خطئها. وفضلاً عن ذلك، فإنه تجنب إلى حد ما الصعوبات العظيمة التى تنشأ من فكرة إحصاء النتائج بوصفها معياراً للخير والشر، والصواب والخطأ، وذلك بإصراره على الحاجة إلى تطوير عادات حسنة والمحافظة عليها. بيد أن «بالى» مرَّ مرور الكرام أو تخلص من صعوبات خطيرة ضد موقفه. وسلَّم بالكثير. فليس واضحًا، مثلاً، أنه عندما يقول شخص ما إنه مجبر أخلاقيًا، فإنه يعنى أن ثمة دافعًا قويا يدفعه ويحثه وينتج هذا الدافع من أمر شخص آخر. وربما يُضاف أن كل المذاهب الأخلاقية

تصل – في رأيه – بصورة كبيرة أو قليلة إلى نفس النتائج. وهكذا فإن أولئك الذين يقولون إنني مجبر على أن أفعل فعلاً وليكن (س) لأنه موافق لملاءمة الأشياء، يجب عليهم أن يعنوا بالملاءمة، الملاءمة لتوليد السعادة. وبمعنى آخر، يفترض «بالى» أن كل فلاسفة الأخلاق يؤكدون المذهب النفعي بصورة ضمنية.

لقد كان «بالى»، بالطبع، فيلسوفًا نفعيًا في نظريته السياسية أيضًا. فالحكومة، كانت في البداية من وجهة النظر التاريخية، إما أبوية أو عسكرية؛ أي حكومة أب يسيطر على عائلته، أو حكومة قائد يسيطر على جنوده[٧٤]. لكن لو تساءلنا عن سبب التزام الرعية بطاعة صاحب السيادة، فإن الإجابة الصحيحة الوحيدة هي «إرادة الله من حيث إنها تُجمع من المنفعة»[٧٥]. ويفسر «بالى» ما يقصده بذلك. فالله يريد أن تتحقق السعادة البشرية. ويعين المجتمع البشرى على تحقيق هذا الهدف. إن المجتمع البشرى لا يمكن أن يبقى إذا لم تُفرض مصلحة المجتمع كله على كل عضو من أعضائه. وهكذا يريد الله أن تُطاع الحكومة المؤسسة طالما أنها «لا يمكن أن تقاوم أو تتغير دون عناء عام»[٧٦]. وبالتالي يرفض «بالى» نظرية العقد، ويحل محله مفهوم المنفعة العامة أو «المصلحة العامة»، بوصفه أساس الإلزام السياسي (وبوصفه يشير كذلك، بالطبع، إلى حدوده). ولقد دعم «هيوم» وجهة النظر عينها.

٨ – لقد صورنا «شافتسبرى» و«هاتشيسون» في هذا الفصل على أنهما مهتمان بدحض وجهة نظر هوبز عن الإنسان ببيان أن الأريحية أو الدوافع الغيرية طبيعية متأصلة في الموجود البشرى مثل الدوافع الأنانية، أو أن الأريحية طبيعية مثل حب الذات. وصورنا «ماندفيل» بأنه ناقد لشافتسبرى وعدو له، وبوصفه كذلك مدافعًا، بصورة ضمنية، عن وجهة نظر هوبز. بيد أن «ماندفيل» كان، بمعنى ما على الأقل، ناقداً لهوبز. لأنه بينما رأى هوبز أنه عن طريق الخوف والإكراه فقط تنقاد الموجودات البشرية إلى أن تفعل بصورة غيرية، وعلى أمل أن تحقق خير المجتمع، فإن «ماندفيل» أثبت أن الأنانية بذاتها تخدم الخير العام، وأن «الرذائل» الخاصة هي منافع عامة. ولذلك قبل وجهة نظر تختلف عن وجهة نظر هوبز، الذى نظر إلى الأنانية الطبيعية للفرد على أنها شيء يجب التغلب عليه عن طريق ألوان من القهر التى تُفرض على المجتمع. ومع ذلك يظل صحيحاً أن خصوم هوبز الأصليين هما شافتسبرى وهاتشيسون.

لقد كان لهوبز نقاد وخصوم آخرون بالطبع. وقد خصصنا فصلاً سابقًا لأفلاطونيي كمبردج، وقلنا شيئًا عن «صمويل كلارك» في الفصل الأخير. كان أفلاطونيو كمبردج، وكلارك عقليين، بمعنى أنهم اعتقدوا أن العقل البشرى يعى مبادئ أخلاقية أزلية وثابتة. وعارضوا هوبز في تمسكهم بوجهة النظر هذه. غير أن «شافتسبرى» و «هاتشيسون»، اللذين عارضا هوبز أيضًا، لم يتبعوهما في نزعتهم العقلية. إذ أنهما لجأ، بدلاً من ذلك، إلى نظرية الحاسة الخلقية. ولا أعنى الإشارة إلى أنه لم يكن هناك أساس مشترك على الإطلاق بين الفلاسفة العقليين، والمدافعين عن نظرية الحاسة الخلقية. لأن هناك عنصرًا من المذهب الحدسي – مثلاً – موجودًا في كلا النوعين من النظرية الأخلاقية. غير أن هناك أيضًا اختلافات مهمة. فالعقل عند الفيلسوف العقلي يعى مبادئ أخلاقية أزلية وثابتة، يستطيع أن يستخدمها بوصفها مرشدًا للسلوك. أما بالنسبة للمتمسك بنظرية الحاسة الخلقية، فإن الشخص يستطيع أن يعى صفات أخلاقية بصورة مباشرة في أمثلة عينية وليس في مبادئ مجردة.

ويعنى ذلك أن المدافع عن نظرية الحاسة الخلقية ربما يوجه الانتباه بصورة أكثر احتمالاً من الفيلسوف العقلي إلى الطريقة التي يعمل بها ذهن الإنسان العادى عندما يصنع قرارات وأحكامًا أخلاقية. وبمعنى آخر، ربما نتوقع أن نجده موجهًا الانتباه بصورة أكبر إلى ما قد نسميه بسيكولوجيا الأخلاق. ونجد، في حقيقة الأمر، عند بطلر بصفة خاصة فطنة سيكولوجية جديرة بالاعتبار. وفضلاً عن ذلك، فإن نظرية الحاسة الخلقية تعكس بوجه عام وعيًا بالدور الذى يلعبه «الشعور»، والمباشرة، في الحياة الأخلاقية. وتساعد المماثلة التي تجرى بين التمييز الأخلاقي والتقدير الجمالي على بيان هذه الحقيقة.

لكن إذا فحصنا الوعى الأخلاقي العادى، فإننا نرى أن «الشعور»، أو المباشرة، هو العنصر الوحيد. وهناك أيضًا حكم أخلاقي – مثلاً – أو قرار وأمر مصدره السلطة، يجب أن توضع في الاعتبار. وقد حاول الأسقف بطلر أن ينصف هذا الجانب من المسألة في تحليله للضمير. واستطاع بذلك أن يغير إلى حد كبير نظرية الحاسة الخلقية الأصيلة، وساعد على أن يبين الاختلافات بين التمييز الأخلاقي والتقدير الجمالي.

وثمة مسألة أخرى عن نظرية بطلر الأخلاقية لابد من ملاحظتها. لقد أكد شافتسبرى وهاتشيسون على «الامتياز الأخلاقى»، وعلى الفضيلة بوصفها حالة من حالات السلوك، وعلى «الوجدانات». إن الموضوع الأولى للحاسة الخلقية عند هاتشيسون، كما رأينا، هو الوجدانات الطيبة أو الأريحية. بيد أن الضمير والقرار الأخلاقى يهتمان أساسًا بأفعال. ولذلك يمكن أن نرى عند بطلر ميلاً إلى تحويل التأكيد على الوجدانات إلى التأكيد على الأفعال، وهى ليست، بالطبع، أفعالاً منظورًا إليها فحسب على أنها أفعال خارجية، ولكن أفعالاً من حيث إنها تُعرف عن طريق دوافع، من حيث إنها تصدر من موجودات بشرية. وكلما كان التأكيد منصبًا على أفعال، تقهقر التشابه بين الأخلاق والجمال إلى الخلف.

هناك – بالتالي – إمكانات عدة كامنة فى نظرية «شافتسبرى» و«هاتشيسون» الأخلاقية. أولاً: أن فكرة الأريحية الكلية تؤدى بصورة طبيعية، عندما ترتبط بفكرة توليد السعادة، إلى نظرية نفعية. وقد رأينا أن هناك استباقًا للمذهب النفعى فى جانب واحد من فلسفة «هاتشيسون». وطوَّر هذا الجانب فلاسفة أخلاق آخرون قمنا بدراستهم. فهكذا حاول «هارتلى» و«تيكر»، استنادًا إلى الجانب السيكولوجي، إذا استخدمنا مبدأ التداعي عند لوك، بيان كيف تكون الغيرية والأريحية ممكنتين، حتى إذا بحث الإنسان بطبيعته عن رضاه الخاص. وعلاوة على ذلك، نجد، عند تيكر، وبصورة أكثر وضوحًا عند «بالى»، مذهبًا نفعيًا لاهوتيًا. لكن عندما أكد «بالى» تصور الجزاء الإلهى، من حيث إنه باعث على الفعل بصورة غيرية، فإنه قبل، بالطبع، وجهة نظر مختلفة أتم الاختلاف عن وجهة نظر شافتسبرى وهاتشيسون.

وثانيًا: نجد عند كل من شافتسبرى وهاتشيسون فى تأكيدهما الفضيلة والسلوك، نقطة انطلاق لأخلاق تقوم على فكرة الكمال الذاتى للإنسان، أو على التطور المنسجم والكامل للطبيعة البشرية، بدلاً من أن تقوم على مبادئ المذهب النفعى اللَّذى. ومن حيث إن «بطلر» يشير إلى فكرة الترتيب الهرمى لمبادئ فى الإنسان تحت سلطة الضمير المهيمنة، فقد ساعد على تطوير هذه الفكرة. وفضلاً عن ذلك، فقد طور هاتشيسون إلى حد ما فكرة شافتسبرى عن التناظر بين الإنسان، والعالم الصغير، والذى يكوّن كله جزءًا، وقد ربط هاتشيسون هذه الفكرة بفكرة الله. وهنا يكون لدينا

إدخال التأملات والأدوات الميتافيزيقية، من حيث هي كذلك، لتطوير أخلاق مثالية. بيد أن العنصر النفعي الموجود عند مفكرين قمنا بمعالجتهم في هذا الفصل[٧٧] هو العنصر الفعال والمؤثر. ويأتي الدافع إلى تطوير أخلاق مثالية في القرن التاسع عشر من مصدر آخر.

وهكذا نجد عددًا معقولاً من العناصر المختلفة والإمكانات في النظريات الأخلاقية للفلاسفة الذين ذكرناهم في هذا الفصل. غير أن الصورة الكلية هي صورة تطور الفلسفة الأخلاقية بوصفها موضوعًا مستقلاً للدراسة، أعني أنها منفصلة إلى حد ما عن اللاهوت وتقف على أقدامها الخاصة، حتى على الرغم من أن رجالاً مثل - هاتشيسون - وبطلر - حاولوا، بصورة طبيعية وملائمة جداً، أن يربطوا أخلاقهم بمعتقداتهم اللاهوتية. ويبقى هذا الاهتمام بالفلسفة الأخلاقية واحداً من الخصائص المميزة للفكر البريطاني.

الهوامش

Characteristic, 11, p. 15. References to Shaftesbury's writings will be given (١) according to Volume and page of the 1773 edition of the Characteristics of Men, Manner, Opinion, Times which contains a number of Treatises and pieces on ethical matters.

Characteristics, 11,p. 77. (٢)

Ibid, p. 23. (٣)

Ibid, p. 436. (٤)

Ibid, p. 442. (٥)

Characteristic, 11, p. 227. (٦)

Ibid, p. 16. (٧)

Ibid, p. 22. (٨)

Ibid, p. 77. (٩)

Ibid, p. 176. (١٠)

Characteristics, 11, pp. 414 - 15. (١١)

Ibid, pp. 42 - 3. (١٢)

Ibid, p. 29. (١٣)

Ibid, p. 28. (١٤)

Characteristics, 11, p. 66. (١٥)

Ibid, p. 267. (١٦)

Ibid, p. 77. (١٧)

Inquiry, 1,1. (١٨)

Ibid, p. 2. (١٩)

Ibid, p. 11, Introduction. (٢٠)

System, 1,1,4. (٢١)

Ibid. (٢٢)

Inquiry, 11, 7. (٢٣)

System, 1,1,5. (٢٤)

(٢٥) تجدر ملاحظة أن عدداً من أفكار «هاتشيسون» عن التقدير الجمالي «عن طابعه الذى يخلو من الغرض، مثلاً» يظهر من جديد فى تفسير كانط لحكم الذوق. (المؤلف)

(٢٦) Inquiry, 11, 3.

(٢٧) Inquiry, 11, 7.

(٢٨) Ibid.

(٢٩) References to Butler's writings are given according to volume and page of Gladstone's edition of his works (1890).

(٣٠) نُشرت هذه الرسالة – بالتالى – بعد ظهور كتابى هاتشيسون: «بحث ..»، و«مقال عن الأهواء».

(٣١) 12, 1, p. 407.

(٣٢) Dissertation of the Nature of virtue, 15: 1, pp. 409 - 410 .

(٣٣) Ibid, 16: 1, p. 510.

(٣٤) Sermons, 11,6: 11,p. 187.

(٣٥) Ibid.

(٣٦) Sermons, 11,6: 11,p. 190.

(٣٧) Sermons, 11,6: 11,p. 187.

(٣٨) Sermons, 11,18: 11,p. 203.

(٣٩) تأثر هاتشيسون بهذا التمييز عن طريق معرفته بكتاب بطلر «مواعظ». لكنه استمر – كما نرى – فى التوحيد بين الأخلاق والأريحية تقريباً. وكان ذلك هو الوضع الذى انتقده بطلر فى رسالته عن الفضيلة (المؤلف).

(٤٠) Sermons, 11,13: 11,p. 199.

(٤١) Sermons, 11,7: 11,p. 57.

(٤٢) Sermons, 11, 8: 11,p. 57.

(٤٣) Sermons, 11,10: 11,p. 59.

(٤٤) 1:1,p. 398.

(٤٥) Ibid, 1, p. 399.

(٤٦) Sermons, 2,16: 11,p. 62.

(٤٧) Sermons, 3,11: 11,p. 74.

(٤٨) Sermons, 3,12: 11,p. 75.

(٤٩) Sermons, 3,13: 11,p. 76.

(٥٠) Sermons, 3,13: 11,p. 76.

(٥١) 4: 1,p. 400.

(٥٢) Dissertation of the Nature of Virtue, 4: 1, pp. 400 - 1.

(٥٣) Ibid, 5: 1,p. 401.

(٥٤) Per Face to Sermons, 44: 11, p. 25.

(٥٥) Sermons, 3, 4: 11, p. 70.

(٥٦) 21: 11, p. 15.

(٥٧) Ibid, 22: 11,p. 16.

(٥٨) Sermons, 3, 6: 11, p. 171.

(٥٩) Dissertation of the Nature of Virtue, 3: 1, pp. 399 - 400.

(٦٠) Sermons, 2, 19: 11, p. 64.

(٦١) N. T., 22: Works, 1821, IV. p. 297.

(٦٢) N. T., 6: IV. p. 59.

(٦٣) Principles, 1, 1: 1, p. 1.

(٦٤) Principles, 1, 5: 1, p. 14.

(٦٥) Principles, 1, 6: 1, pp. 16 - 17.

(٦٦) Principles, 1, 7: 1, p. 31.

(٦٧) Ibid, p. 18.

(٦٨) Principles, 2, 2: 1, p. 44.

(٦٩) Ibid, p. 45.

(٧٠) Principles, 2, 3: 1, p. 46.

(٧١) Ibid, p. 47.

(٧٢) Ibid, p. 46.

(٧٣) Principles, 2, 6: 1, p. 54.

(٧٤) Principles, 6, 1: 1, p. 353.

(٧٥) Principles, 6, 3: 1, p. 375.

(٧٦) Principles, 6, 3: 1, p. 375.

(٧٧) لا أعني بذلك أن بطلر يمكن أن يُسمى فيلسوفًا نفعيًا. ولهذا سيكون من التضليل وصف هاتشيسون على هذا النحو. (المؤلف)

الفصل الحادى عشر

باركلى (١)

حياته - أعماله - روح تفكير باركلى - نظرية الإبصار

١ - ولد «چورچ باركلى» فى «كيلين» بالقرب من «كلكنى» فى إيرلندا فى الثانى عشر من مارس عام ١٦٨٥، تنحدر عائلته من أصل إنجليزى. ذهب فى سن الحادية عشرة إلى «كلية كلكنى»، ودخل «كلية ترنتى»، بدبلن، فى مارس عام ١٧٠٠، وبقى هناك حتى سن الخامسة عشرة من عمره. وبعد أن درس الرياضيات، واللغات، والمنطق، والفلسفة، حصل على درجة الليسانس عام ١٧٠٤ . ونشر كتابه «الحساب والرياضيات المتنوعة» عام ١٧٠٧، وأصبح زميلاً فى «كلية ترنتى» فى يونيو عام ١٧٠٤ . وبدأ يشك فى وجود المادة، وقد حثته دراسة «لوك» و «مالبرانش» على الاهتمام بهذا الموضوع. وعندما أنهى المتطلبات القانونية رُسِّم شماسًا فى عام ١٧٠٩، وقسيسًا فى عام ١٧١٠ فى الكنيسة البروتستانتية، وتقلَّد، ابتداء من عام ١٧١٧، وظائف أكاديمية متعددة أولاها زميلا من درجة دنيا، ثم زميلاً رفيع المستوى. لكنه حصل على وظيفة رئيس أكليروس ديرى، واضطر بالتالى إلى أن يستقيل عن زمالته. ولم تنقطع إقامته فى الكلية بالطبع. زار باركلى لندن، حيث تعرَّف على «ايدسون» و«استيل»، و«بوب» وآخرين مشهورين وزار القارة مرتين.

وبعد أن نُصِّب رئيس أكليروس، غادر لندن لكى تهتم الدوائر الملكية والحكومية بمشروعه؛ وهو تأسيس كلية فى جزيرة «برمودة» لتعليم أبناء المزارعين الإنجليز والهنود الأصليين. إذ يبدو أنه تصور الشباب الإنجليز والهنود وهم يأتون من مسافات بعيدة جدا من بلادهم أمريكا من أجل التعليم العام؛ وبصفة خاصة التعليم الدينى،

الذى يعودون بعده إلى بلادهم، ونجح باركلى فى الحصول على موافقة البرلمان على منحة مقترحة، وفى عام ١٧٢٨ أبحر مع بعض الأصدقاء إلى أمريكا، وسلك طريقه إلى «نيوبورت» فى «رود ايلند» وبعد أن أصبح مشكوكًا فى حكمة خطته الأولى، عزم على أن يغادر لندن، بمجرد أن تُقدم إليه المنحة، لكى يبنى مشروع كلية فى «رود ايلند» بدلاً من «برمودة». غير أن المال لم يكن جاهزًا وعاد «باركلى» إلى انجلترا، ووصل لندن فى نهاية أكتوبر عام ١٧٣١ .

وبعد أن رجع باركلى إلى إنجلترا انتظر فى لندن آملاً فى ترقية، وعُين أسقفًا لكولين عام ١٧٣٤ . وينتمى إلى هذه الفترة من حياته دعايته الشهيرة عن فوائد ماء القطران، الذى نظر إليه على أنه علاج لأمراض بشرية. ومهما قد يتصور المرء هذا العلاج المحدد، فإن حرص باركلى على تخفيف الألم هو أمر لا نزاع فيه.

وفى عام ١٧٤٥ رفض باركلى عرض أسقفية «كولفر» المربح كثيرًا، واستقر فى «أكسفورد» مع زوجته وعائلته فى عام ١٧٥٢، حيث أخذ منزلاً فى شارع «هولى وويل». وتوفى بسلام فى الرابع عشر من يناير عام ١٧٣٣، ودفن فى مصلى كنيسة المسيح، أى كاتدرائية أسقفية أكسفورد.

٢ – وكتب باركلى أعماله الفلسفية الأكثر أهمية فى فترة مبكرة عندما كان فى وظيفته، أى أثناء السنوات الأولى عندما كان زميلاً لكلية ترنتى. ظهر كتابه «مقال نحو نظرية جديدة فى الإبصار» عام ١٧٠٩ . ويعالج فيه مشكلات الإبصار، وتحليل أسس أحكامنا عن المسافة، والحجم، والموقع. لكن على الرغم من أنه كان مقتنعًا بصدق المذهب اللامادى، فإنه لم يعبر فى هذا الكتاب «مقال..» عن النظرية التى اشتهر بها. ووضع هذه النظرية مؤخرًا فى كتابه «رسالة عن مبادئ المعرفة البشرية»، الجزء الأول، الذى نُشر عام ١٧١٠، وفى كتابه «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس»، الذى نُشر عام ١٧١٣ . وكان عمله التمهيدى لكتابيه «مقال» و «مبادئ..» متضمنًا فى مذكراته التى كتبها عام ١٧٠٧ وعام ١٧٠٨ . وقد نشر «ألكسندر كامبل فرازر» هذين الكتابين عام ١٨٧١ تحت عنوان «كتاب عام فى أفكار ميتافيزيقية عرضية»،

ونشره الأستاذ «أ. أ. لوس» عام ١٩٤٤ تحت عنوان «تعليقات فلسفية» ونشر باركلي كتيبًا عن «الطاعة السلبية»، دعم فيه نظرية الطاعة السلبية، مع إنه عدلها بالسماح بحق الثورة في حالات الطغيان الشديد.

ظهرت رسالة باركلي اللاتينية «في الحركة» De Motu عام ١٧٢١؛ ونشر في العام نفسه كتاب «رسالة في المحافظة على بريطانيا العظمى» الذي احتوى على دعوة إلى الدين، والاجتهاد، والاقتصاد في النفقات، والروح العامة، آخذين بعين الاعتبار المصائب التي سببها فيضان البحر الجنوبي. وكتب عندما كان في أمريكا كتابه «ألسفرون» أو «الفيلسوف الصغير»، ونشره في لندن عام ١٧٣٢ . وهو أطول كتبه؛ لأنه يضم سبع محاورات، وهو في أساسه، عمل من أعمال لاهوتي مسيحي، موجه ضد المفكرين الأحرار. وفي عام ١٧٣٣ ظهر كتابه «نظرية الإبصار أو لغة الإبصار التي تبين وجود الله المباشر وعنايته الواضحة والمبررة»، ردًا على نقد جريدة ما لكتابه «مقال..»؛ وفي عام ١٧٣٤ نشر باركلي كتابه «المحلل أو مقال موجه إلى رياضي كافر» يهاجم فيه نظرية «نيوتن» عن الانصهارات، ويبرهن على أنه لو كانت هناك أسرار غامضة في الرياضيات، فليس من المعقول أن نتوقع وجودها في الدين. ونشر دكتور «جورن» ردًا، ورد «باركلي» بعمله «دفاع عن التفكير الحر في الرياضيات» الذي نشره عام ١٧٣٥ .

وفي عام ١٧٤٥ نشر «باركلي» خطابين، أحدهما موجه إلى رعيته الخاصة، والآخر موجه إلى الكاثوليك في أسقفية كولن، ويبرهن فيه على عدم المشاركة في نشأة اليعقوبية. وظهرت أفكاره عن مسألة البنك الإيرلندي غُفلاً في «دبلن» في ثلاثة أجزاء في عامي ١٧٣٥ و ١٧٣٦ تحت عنوان «المُستخبر» Querist. واهتم باركلي بشئون إيرلندا بصورة جديرة بالاعتبار، ووجه عام ١٧٤٩ كتاب «عالم إلى الحكيم» إلى رجال الدين الكاثوليك في بلده، يحثهم على أن ينضموا في حركة من أجل تحقيق ظروف اقتصادية واجتماعية أفضل. وفيما يتعلق بدعايته عن فوائد ماء القطران، نشر كتابًا عنوانه «الحلقات» عام ١٧٤٤؛ وهو عمل احتوى أيضًا على قدر معين من الفلسفة. وكانت آخر كتاباته المعروفة كتاب «أفكار إضافية عن ماء القطران»، الذي تضمنه كتابه «منوعات» بوصفه جزءًا افتتاحيا، ونُشر عام ١٧٥٢ .

٣ – إن فلسفة باركلى مثيرة بمعنى أن عبارة مختصرة منها (مثل القول بأنه لا يوجد سوى الله، وأرواح متناهية، وأفكار الأرواح) يجعلها تبدو بعيدة عن وجهة نظر الإنسان العادى عن العالم على نحو يستوقف الانتباه. وربما يندهش المرء كيف أن فيلسوفًا بارزًا يعتقد أن هناك مبررًا لإنكار وجود المادة ؟ إن باركلى عندما نشر كتابه «مبادئ المعرفة البشرية» أصبح، بصورة طبيعية، عُرضة للنقد بل حتى للسخرية. فقد بدا لعقول كثيرة أنه أنكر ما هو أكثر وضوحًا، بل واضحًا حتى إن الإنسان العادى لا يشك فيه، دون أن يؤكد ما هو واضح بأى حال من الأحوال. إن هذه الفلسفة لا تعدو أن تكون سوى مغالاةٍ خيالية. وربما يكون صاحبها غير متزن ذهنيًا بوصفه مفكرًا أو باحثًا عن ألوان من الجدة التى تحتوى على مفارقة، أو إيرلندنيا مداعبًا يعد فكاهة مُحكمة. غير أنه لا يمكن لشخص يعتقد أو يميل إلى الاعتقاد أن المنازل والمناضد والأشجار والجبال هى أفكار الأرواح أو الأذهان، أن يتوقع بصورة معقولة أن يشاركه أناس آخرون فى رأيه. وقد استنتج البعض أن حجج باركلى ساذجة ومراوغة ويصعب دحضها. كما أنه لابد أن يكون هناك فى الوقت نفسه شىء ما خاطئ فى حججه التى أدت إلى هذه النتائج التى تحتوى على مفارقة. وقد اعتقد آخرون أنه من السهل دحض موقف باركلى. ويمثل دحض دكتور «صمـوئيل جونسـون» الشهير رد فعلهم على فلسفة باركلى. فقد ركل الدكتور الضالع حجرًا عظيمًا، متعجبًا بقوله: «أنا أدحضه على هذا النحو» !

ومع ذلك، فقد كان باركلى نفسه أبعد ما يكون عن النظر إلى فلسفته على أنها جزء من خيال جامح، يخالف الحس المشترك، أو حتى بوصفها تختلف عن معتقدات الإنسان العادى الطبيعية. فقد اقتنع، على العكس، أنه فى صف الحس المشترك، وصنَّف نفسه بصورة واضحة، مع «السذج» ، بوصفه مميزًا عن الأساتذة وفى رأيه عن الميتافيزيقيين المضللين الذين جاهروا بنظريات غريبة وشاذة. ونقرأ فى يومياته المدخل الذى يحمل دلالةً ومغزى وهو «أيها الناس: لابد أن تستبعدوا الميتافيزيقا باستمرار... إلخ، ويوجه انتباه الناس إلى الحس المشترك»[1]. وربما لا يميل المرء، فى حقيقة الأمر، إلى النظر إلى فلسفة باركلى على أنها بأسرها مثال على استبعاد الميتافيزيقا؛ بيد أن إنكاره لنظرية لوك عن الجوهر المادى الخفى كان بالنسبة له، بالتأكيد، مثالاً على هذا

النشاط، ولم ينظر إلى نظريته التى تقول إن الأجسام أو الموضوعات المحسوسة تعتمد على أذهان تدركها على أنها لا تطابق وجهات نظر الإنسان العادى، صحيح أن الإنسان العادى يقول إن المنضدة توجد وتكون موجودة فى الحجرة حتى عندما لا يدركها أحد. غير أن باركلى يجيب بأنه لا يريد إنكار أن المنضدة يمكن أن توجد بمعنى ما عندما لا يوجد أحد فى الحجرة لكى يدركها، والمسألة ليست عما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة، ولكن بأى معنى تكون صادقة. فماذا نعنى بقولنا إن المنضدة تكون فى الحجرة عندما لا يوجد شخص ويدركها؟ ماذا يمكن أن يعنى قولنا سوى أنه إذا اضطر شخص ما إلى أن يدخل الحجرة، ستكون لديه تجربة نطلق عليها اسم رؤية المنضدة؟ ألا يحتج الإنسان العادى بأن هذا هو ما يعنيه عندما يقول إن المنضدة فى الحجرة حتى عندما لا يدركها أحد؟ إننى لا أفترض أن المسألة بسيطة كما يبدو مما تلوح به هذه الأسئلة، ولا أريد أن ألزم نفسى بوجهة نظر باركلى. بيد أننى أريد أن أشير مقدمًا باختصار شديد إلى كيف تستطيع وجهة نظر باركلى أن تثبت أن الآراء التى مال معاصروه إلى النظر إليها على أنها خيالية تتفق تمامًا، فى حقيقة الأمر، مع الحس المشترك.

لقد ورد التنويه بذكر السؤال: ماذا نعنى بقولنا إن جسمًا، أو شيئًا محسوسًا، يكون موجودًا عندما لا ندركه بالفعل؟ لم يكن باركلى الفيلسوف الوحيد فقط من أولئك الفلاسفة الذين استطاعوا أن يكتبوا لغتهم جيدًا: لأنه اهتم أيضًا بمعانى الكلمات واستخدامها أعظم اهتمام، وذلك، بالطبع، أحد الأسباب الرئيسية للاهتمام الذى أولاه فلاسفة بريطانيون لكتاباته اليوم، لأنهم رأوا فيه مبشرًا بحركة التحليل اللغوية. فقد أصر باركلى، مثلاً، على الحاجة إلى تحليل دقيق للفظ «وجود»، ولذلك يلاحظ فى يومياته أن فلاسفة قدماء كثيرين وقعوا فى أمور هى خُلف وغير معقولة؛ لأنهم لم يعرفوا ماذا عساه أن يكون الوجود، غير «أننى أصر على اكتشاف طبيعة الوجود، ومعناه، وأهميته»[٢]. والنتيجة التى تقول: «الوجود كونه مدركًا» هى، فى رأى باركلى، نتيجة تحليل دقيق للفظ «وجود» عندما نقول إن الأشياء المحسوسة موجودة. كما أن باركلى يولى اهتمامًا خاصًا لمعنى الألفاظ المجردة واستخدامها، مثل تلك الألفاظ التى توجد فى نظريات نيوتن العلمية. وقد مكّنه تحليله لاستخدامها من أن يستبق وجهات

نظر عن حالة نظريات علمية أصبحت عملة عامة فيما بعد. إن النظريات العلمية فروض، ومن الخطأ الاعتقاد أنه ينبغي، أن يكون الفرض العلمي، بالضرورة، تعبيراً عن قدرة الذهن البشري الطبيعية على أن ينفذ إلى البناء البعيد للواقع ويبلغ الحقيقة النهائية، وذلك لأن الفرض العلمي «يعمل». وفضلاً عن ذلك، فإن لألفاظ مثل : «الجاذبية» و«الجذب».. إلخ، استخداماتها بالتأكيد؛ بيد أنه لابد أن نقول شيئًا وهو أن لها قيمة ذرائعية، ولابد أن نقول شيئًا آخر وهو أنها تعني كيانات خفية أو صفات خفية. إن استخدام كلمات مجردة، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نتجنبه، يميل إلى تلويث الفيزياء بالميتافيزيقا، ويعطينا فكرة خاطئة عن حالة النظريات الفيزيائية ووظيفتها.

ولكن على الرغم من أن باركلي يتحدث عن استبعاد الميتافيزيقا ويدعو الناس إلى الحس المشترك، فإنه هو نفسه ميتافيزيقي. فقد اعتقد، مثلاً، أننا إذا سلمنا بتفسيره لوجود الأشياء المادية وطبيعتها، فإنه ينجم عن ذلك، بالتأكيد، أن الله موجود. ليس هناك جوهر مادي (أي حامل لوك الخفي وغير المعروف) يحمل الصفات التي يسميها باركلي «الأفكار». ولذلك يمكن رد الأشياء المادية إلى مجموعة من الأفكار. بيد أن الأفكار لا يمكن أن توجد بذاتها بمعزل عن ذهن ما. كما أنه واضح في الوقت نفسه أن هناك اختلافًا بين الأفكار التي نصوغها لأنفسنا، أي مخلوقات الخيال (مثل : فكرة الجنيّة أو وحيد القرن)، وبين الظواهر أو «الأفكار» التي يدركها شخص ما في ظروف عادية وحالات عادية أثناء حياته اليقظة. إنني أستطيع أن أخلق عالمًا خياليا خاصًا بي، لكن ما أراه عندما أرفع عيني عن كتابي وأنظر إلى الخارج من النافذة، لا يعتمد عليّ. ولابد أن تكون هذه «الأفكار» موجودة، بالتالي، عن طريق ذهن أو روح؛ أعني عن طريق الله. وليس هذا بالضبط كيف يعبر باركلي عن المادة، بيد أنه يكفي باعتباره إشارات مختصرة إلى الواقعة التي تقول إن مذهب الظواهر يستلزم في رأيه مذهب التأليه. وسواء استلزم مذهب الظواهر مذهب الألوهية حقا أو لا، فتلك، بالطبع، مسألة أخرى. غير أن «باركلي» اعتقد أن مذهب الظواهر يستلزم مذهب التأليه؛ وهذا هو أحد الأسباب التي جعلته ينظر إلى الإيمان بالله على أنه مسألة من مسائل الحس المشترك الواضحة الجلية. وإذا أخذنا وجهة نظر الحس المشترك عن وجود الأشياء المادية

وطبيعتها، فإن ذلك سيؤدى بنا إلى تأكيد وجود الله. وعلى العكس يؤدى الإيمان بالجوهر المادى إلى الإلحاد.

وتلك مسألة ذات أهمية؛ إذا نظرنا إلى روح تفلسف باركلى، لأنه أوضح تمامًا أنه اعتبر نقده للجوهر المادى يخدم فى تمهيد الطريق لقبول مذهب التأليه بوجه عام، والمسيحية بوجه خاص. لقد نظر معاصرون كثيرون إلى فلسفته، كما قلنا، على أنها شطحات خيالية. ولقد نظر البعض إلى رغبته فى التضحية بعمله فى الكنيسة البروتستانتية فى إيرلندا[٣] لكى ينفذ مشروعه فى «برمودة» على أنها دليل على الجنون. غير أن فلسفته اللامادية ومشروعه فى «برمودة» يكشفان عن نفس السلوك وميل ذهنه اللذين ينكشفان بطريقة أخرى فى اهتمامه بمتاعب الفقراء الإيرلنديين، واهتمامه بالدعاية عن فوائد ماء القطران. وأيا كانت القيمة التى تُعطى لفلسفته، وأيًا كانت العناصر التى أكدتها أجيال لاحقة من الفلاسفة، فإن تقديره الخاص لها يُلخص بصورة مدهشة فى الكلمات الختامية من كتابه «مبادئ...»، تلك الكلمات التى تقول «ومع ذلك، فإن ما يستحق المكانة الأولى فى دراساتنا هو إعمال الفكر فى الله، وواجبنا، الذى يجب علينا أن نحققه، من حيث إنه مقصد أعمالنا وتدبيرها، ولذلك فإننى سأقدرها كلها بأنها عديمة الفائدة وغير فعالة، إذا لم أستطع أن أبعث فى قرائى عن طريق ما قلته إحساسًا ورعًا بوجود الله: ولقد بينتُ كذب أو بطلان هذه التأملات العقيمة، التى تجعل الوظيفة الأساسية للناس المتعلمين، أى أفضل ما يصرفهم إلى تبجيل حقائق الكتاب المقدس واحتضان حقائقه المفيدة، التى يجب معرفتها وممارستها هى الكمال الأقصى للطبيعة البشرية[٤].

وهكذا كان باركلى واضحًا تمامًا فى بيان الوظيفة العملية لفلسفته. فالعنوان الكامل لكتابه «مبادئ» هو «رسالة عن مبادئ المعرفة البشرية، التى يُبحث فيها عن الأسباب الرئيسية للخطأ والصعوبة فى العلم، مع حجج المذهب الشكى، ومذهب الإلحاد، والكفر». ويمكن أن نقول على نحو مماثل إن هدف «المحاورات الثلاث» «هو البرهنة بصورة واضحة على حقيقة المعرفة البشرية وكمالها، وعلى الطبيعة اللاجسمية للنفس، وعلى البرهان المباشر على الله، فى مقابل الشكاك، والملاحدة[٥]. غير أن النتيجة لن تُستمد من هذه التصريحات والتصريحات التى تشبهها التى تذهب إلى أن

فلسفة باركلي تصطبغ بتصورات مسبقة واستغراق الفكر في أشياء ذات طبيعة دينية وكلامية ليس لها قيمة تقدم للتأمل الفلسفي. لقد كان فيلسوفًا جاداً، وسواء اتفق المرء أم لم يتفق مع الحجج التي استخدمها ومع النتائج التي وصل إليها، فإن خطوط تفكيره تستحق الاعتبار والنظر تماماً، والمشكلات التي أثارها ذات أهمية واهتمام. إنه بوجه عام، لافت للأنظار، بوصفه فيلسوفًا تجريبيا، وميتافيزيقيا، وظاهريا، لا يعتقد أن مذهب الظواهر لديه الكلمة الأخيرة في الفلسفة. وربما تبدو فلسفته، بالطبع، خليطًا من أصول كثيرة. وهي تبدو لا محالة كذلك إذا نظرنا إليها ببساطة على أنها معبر في الطريق من لوك حتى هيوم. بيد أنها، كما اعتقد، ذات أهمية في ذاتها.

٤ – لقد ذكرنا من قبل أن باركلي لم يقدم فلسفته اللامادية إلى العالم دون أن يقوم بجهد لإعداد أذهان الناس لاستقبالها. لأنه على الرغم من أنه كان مقتنعًا بحقيقة آرائه ومطابقتها للحس المشترك، فإنه كان واعيًا بأن أقواله ستبدو غريبة وشاذة بالنسبة لقراء كثيرين. ولذلك حاول أن يعد الطريق لكتابه «مبادئ المعرفة البشرية» عن طريق نشر كتابه «مقالات نحو نظرية جديدة في الإبصار» في البداية.

ومع ذلك، سيكون من الخطأ تصور أن كتابه «مقالات» هو مجرد حيلة لاستمالة أذهان الناس إلى أن تولي الاستماع العاطفي لما كان باركلي يقصد قوله في منشورات متأخرة. فهي دراسة جادة لعدد من المشكلات التي تخص الإدراك، وإنه ذو أهمية في ذاته، بغض النظر تماماً عن وظيفته الافتتاحية. إن بناء الأدوات البصرية قد حث على تطور نظريات علم البصريات.

لقد ظهر عدد من الأعمال من قبل: مثل كتاب «بارو» «محاضرات في البصر» (١٦٦٩)؛ وقد ساهم باركلي في هذا الموضوع في كتابه «مقالات..». إذ كان هدفه، كما تعبر عنه كلماته، أن «يبين الطريقة التي ندرك بواسطتها رؤية بعد الموضوعات، وعظمها، وموقعها، وأن ينظر إلى الاختلاف الموجود بين أفكار الرؤية وأفكار اللمس، وإذا ما كانت هناك أي فكرة مشتركة بالنسبة لهاتين الحاستين[٦]».

يفترض باركلي كما هو متفق أننا لا ندرك المسافة ذاتها بصورة مباشرة. «ولذلك يبقى أننا ندركها عن طريق فكرة أخرى هي نفسها تُدرك مباشرة في فعل الرؤية»[٧].

بيد أن باركلى يرفض التفسير الهندسى الشائع عن طريق الخطوط والزوايا. لأن التجربة لا تدعم الفكرة القائلة بأننا نقدِّر أو نحكم على المسافة عن طريق حساب هندسى. ومن جهة أخرى، تكون الخطوط والزوايا التى تشير إليها فروضًا يكوِّنها الرياضيون لكى يعالجوا علم البصريات معالجة هندسية. ويقدم باركلى افتراضات بناء على هذه الخطوط بدلاً من التفسير الهندسى. فعندما أنظر إلى موضوع قريب بالعينين، فإن المسافة بين تلاميذى تكون ضيقة أو واسعة وفقًا للموضوع الذى يكون قريبًا أو بعيدًا. وتلازم الإحساسات هذا التغير فى العينين. والنتيجة هى أن تداعيًا ينشأ بين الإحساسات المختلفة والمسافات المختلفة. وهكذا فإن الإحساسات تفعل «كأفكار» متوسطة فى إدراك المسافة. كما أنه إذا وضعنا موضوعًا على مسافة معينة من العين، ثم جعلناه يقترب، فإننا نراه بصورة أكثر غموضًا. وهكذا «ينشأ فى الذهن ارتباط عادى بين درجات الغموض المتعددة والمسافات؛ أى أن الغموض الأكبر لا يزال يتضمن المسافة الأقل، ويتضمن الغموض الأقل المسافة الأكبر[٨]. لكن عندما نضع موضوعًا على مسافة معينة من العين، أى يكون قريبًا، فإننا نستطيع، لمدة ما على الأقل، أن نمنع ظهوره من أن يصبح غامضًا عن طريق إرهاق العين. ويساعدنا الإحساس الذى يلازم مجهود الإرهاق من أن نحكم على مسافة الموضوع. فكلما كان مجهود إرهاق العين كبيرًا، كان الموضوع أقرب.

وبالنسبة لإدراكنا لعظم أو حجم الموضوعات المحسوسة، لابد أن نميز فى البداية بين نوعين من الموضوعات التى ندركها عن طريق البصر. فبعضها مرئى بصورة ملائمة ومباشرة، فى حين أن بعضها الآخر لا يقع مباشرة تحت حاسة البصر، ولكنها بالأحرى موضوعات ملموسة ومحسوسة، ولا تُرى هذه الموضوعات إلا بصورة مباشرة، عن طريق ما هو مرئى مباشرة. إن كل نوع من الموضوعات له عظمه الخاص المميز، أو امتداده الخاص. فعندما انظر، مثلاً، إلى القمر، فإننى أرى مباشرة قرصًا ملونًا. إن القمر، من حيث إنه موضوع مرئى، يكون أكبر عندما يكون فى الأفق مما لو كان فى أعلى نقطة فى كبد السماء. بيد أننا لا نتصور عِظم القمر، عندما ننظر إليه على أنه موضوع محسوس وملموس، على أنه يتغير بهذه الطريقة. «إن عِظم الموضوع، الذى يوجد خارج الذهن، ويكون على مسافة، يستمر دائمًا هو نفسه بصورة ثابتة.

غير أن الموضوع المرئى الذى يظل متغيراً كلما اقتربت من، أو ابتعدت عن، الموضوع المحسوس الملموس، لا يمتلك كبراً ثابتًا ومحدداً. ولذلك، عندما نتحدث عن عظم أى شيء، شجرة أو منزل مثلاً، فإنه يجب علينا أن نقصد العظم الملموس، وإلا لن يكون هناك شيء ثابت لا يخلو من غموض نتحدث عنه[٩]. وعندما نقول عن موضوع إنه كبير أو صغير، لكبره أو صغره مقدار محدد، فإنه يجب أن أقصد الامتداد الملموس، ولا أقصد الامتداد المرئى، الذى نلتفت إليه قليلاً، على الرغم من أننا ندركه بصورة مباشرة[١٠]. ومع ذلك، فإن عظم الموضوعات الملموسة لا يُدرك بصورة مباشرة؛ لأننا نحكم عليه عن طريق العظم المرئى، وفقًا لغموض أو تميز، وهن أو حيوية، الظواهر المرئية. ليس هناك، بالفعل، ارتباط ضرورى بين العظم المرئى والعظم الملموس. فعندما يوضع برج أو شخص ما، مثلاً، على مسافة مناسبة، فمن الممكن أن يكون لهما بصورة كبيرة أو قليلة نفس العظم المرئى. غير أننا لا نحكم بناء على ذلك على أن لهما نفس العظم الملموس. فحكمنا يتأثر بضروب من عوامل تجريبية. ومع هذا، لا يغير ذلك الحقيقة التى تقول إنه قبل أن نلمس موضوعاً، لا يفترض عظمه المرئى عظمه الملموس، على الرغم من أن العظم الملموس لا يرتبط بصورة ضرورية بالعظم المرئى. «فكما أننا نرى المسافة، فإننا نرى العظم. ونحن نرى كليهما بنفس الطريقة التى نرى بها الخجل أو الغضب فى نظرات شخص ما. فهذان الانفعالان هما ذاتهما مرئيان، ومع ذلك فهما لا يدخلان العين بصحبة ألوان طلعات الوجه عليهما لا لأى سبب سوى أننا نلاحظ أنهما يلازمان طلعات الوجه وتغيراته. إننا لا نأخذ إحمرار الوجه كعلامة على الخجل أكثر من أن نأخذه كعلامة على السرور، بدون التجربة[١١].

إن أفكار باركلى عن الإدراك المرئى ليست أصيلة على الإطلاق. غير أنه استفاد من الأفكار التى أخذها فى بناء نظرية أوجدها بصورة دقيقة، وهى ذات أهمية عظيمة من حيث إنها نتاج تأمل، بمساعدة نماذج معينة، ندرك بناء عليها، فى حقيقة الأمر، المسافة، والعظم، والموقع. ولم يكن لديه، بالطبع، رغبة فى الشك فى منفعة نظرية رياضية عن علم البصريات، لكن كان واضحاً له أننا لا نحكم على المسافة والحجم فى الإدراك المرئى العادى عن طريق حسابات رياضيات. إننا نستخدم بالفعل الرياضيات لكى نحدد المسافات : غير أن هذه العملية تفترض بوضوح الإدراك المرئى العادى الذى يتحدث عنه باركلى.

وليس من الضروري أن ندخل هنا في تفاصيل أخرى عن تفسير باركلي للإدراك. والمسألة التي يجب أن نلتفت إليها هي التمييز الذي يقوم به بين الرؤية واللمس، وبين موضوعاتهما. ولقد رأينا سابقًا أنه يميز بين موضوعات هي، إن شئنا نتحدث بصورة مناسبة، موضوعات الرؤية أو البصر، وموضوعات لا تكون سوى موضوعات مباشرة للإدراك المرئي. إن العظم المرئي أو الامتداد يتميز عن الامتداد الملموس. بيد أننا نستطيع أن نمضي إلى أبعد ونقول، بوجه عام، أنه «لا توجد فكرة مشتركة لكلتا الحاستين»[١٢]. ويمكن بيان ذلك بسهولة. إن الموضوعات المباشرة للبصر هي الضوء والألوان، ولا وجود لموضوع مباشر آخر[١٣]. بيد أن اللمس لا يدرك الضوء والألوان. ولذلك لا توجد موضوعات مباشرة مشتركة بالنسبة لكلتا الحاستين. وربما يبدو أن باركلي يناقض نفسه عندما يقول أن الموضوعات المباشرة الوحيدة للبصر هي الضوء والألوان، على الرغم من أنه يتحدث في الوقت نفسه عن امتداد مرئي. لكن ما تراه هو بقع الألوان، بوصفها ألوانًا ممتدة. ويتميز الامتداد المرئي تمامًا، وهو مرئي بوصفه بقعًا من اللون، كما يصر باركلي، عن الامتداد الملموس.

وربما يقال إننا لكي نؤكد اختلاف موضوعات البصر واللمس، يجب أن نؤكد حقيقة لا نزاع فيها. فكل واحد يعرف، مثلاً، أننا ندرك الألوان عن طريق البصر وليس عن طريق اللمس. فنحن نقول، مثلاً، أن شيئًا يبدو أخضر، ولا نقول إنه يشعر بأنه أخضر. إن كلاً منا يعي تمامًا وبصورة دقيقة أن الضوء والألوان هي الموضوعات المناسبة للبصر، كما يعي أننا نسمع الأصوات ولا نشمها. غير أنه لم يكن في إصرار باركلي على اختلاف موضوعات البصر واللمس، أي هدف آخر. لأنه يريد أن يثبت أن الموضوعات المرئية، أي «أفكار البصر»، رموز أو علامات لما يفترض أنه أفكار محسوسة وملموسة بالنسبة لنا. وليس هناك ارتباط ضروري بين الاثنين؛ لكن «هذه العلامات ثابتة وكلية، وقد عرفنا ارتباطهما بأفكار ملموسة منذ أن دخلنا العالم أول مرة»[١٤]. وبوجه عام، أعتقد أننا قد نستنتج بصورة منصفة أن الموضوعات الملائمة للرؤية تكوّن لغة كلية بالنسبة لخالق الطبيعة، نعرف بواسطتها كيف ننظم أفكارنا لكي نبلغ تلك الأشياء الضرورية لحفظ أجسامنا وصحتها، ونتجنب ما قد يكون ضارًا وهدامًا بالنسبة لها... وتكون الطريقة التي بواسطتها تدل على، وتشير إلى الموضوعات التي

تكون على مسافة ما، هى نفسهـــا طريقــة لغات الاتفــاق البشــرى وعلاماته، التى لا تفترض الأشياء التي يدل عليها أى تشابه أو هوية فى الطبيعة، ولكن يدل عليها أى ارتباط مألوف جعلتنا التجربة نلاحظه بينها(١٥).

ويجب علينا أن نلاحظ كلمـتي «يدل، ويشـيـر إلى الموضـوعـات التى تكون على مسـافـة مـا». فالإشـارة هي أن موضــوعـات البـصـر أو الرؤية لا تكون على مسـافـة مـا. أعنى أنهـا تكون، بمعنى مـا، داخل الذهن، ولا تكون «فى الخـارج». ولقد أشـار باركلى إلى ذلك بملاحظته أن «عِظم الموضوع الذى يوجد خارج الذهن، ويكون على مسافة ما، يستمر باستمرار هو هو»(١٦)، وبمناقضة هذا الموضوع الخارجي الملموس بالموضوع المرئي. إن موضوعات البصر موجـــودة بمعـــنى مـا، داخل الذهـــن، وتفعل بوصفها علامات أو رموزاً لموضوعات توجد خارج الذهن، أعنى موضوعات ملموسة.

ولا يتفق هـذا التمييز بين الموضوعات المرئية والموضوعات الملموسة مع وجهة النظر التى أثبتها باركلى فيما بعد فى كتابه «مبادئ»، والتى ترى أن كل الموضوعات المحسـوسـة هـى «أفكار» ، توجـد، بمعنى مـا، داخل الذهن. غيـر أن ذلك لا يعنى أن باركلي غيرّ وجهة نظره في الفترة ما بين كتابته لكتابه «مقال...» وكتـابه «مبادئ..». بل يعني الأحرى أنه كان يرغب فى كتابه «مقال..» أن يقدم صيغة جزئية لنظريته العامة. ولذلك، يتحدث كما لو كانت الموضوعات المرئية موجودة في الذهن، بينما توجد الموضوعات الملموسة خارجه. ومع ذلك، توجد كل الموضوعات المحسوسة داخل الذهن، ولم تعد موضوعات البصر وحدها التى تكوِّن لغة محددة عن طريق الله. وبمعنى آخر، لا يقدم باركلى فى كتابه «مقال..»، حيث يناقش أساساً عدداً من مشكلات معينة ترتبط بالإدراك، سوى جزء من نظريته العامة للقـارئ، ثم لا يقـدمها إلا بصـورة عرضـية، بينما يعرض النظرية العامة فى كتابه «مبادئ..». ولابد أن نضيف أنه يمكن مع ذلك إثارة مـشكلات ترتبط بإدراكنا للمـسـافـة، والعِظَم، والموقـع، حـتى بناءً على نظرية باركلى العامة، غير أن المسافة، والموقع، لا يمكن أن يكونا، بالطبع، إلا نسبيين وليسا مطلقين، إذا لم يكن هناك ذهن مستقل عن الأشياء المادية.

الهوامش

(١) Philosophical Commentariers, 751: 1, p. 91. References to Berkely's writings by volume and page are to the critical edition of his works by Professors A. A. luce and T.E. Jessop. The Philosphical Commentaries will be referred to as P. C., The Essay Towards a New theory of Vision as E., the Principles of Human Knowledge as P., The three Dialouges as D., De motu as D. M,. Alciphron as A.

(٢) P. C., 491, 3: 1, pp. 61 - 2.

(٣) لم يهتم باركلي – بالفعل – بترقية كنسية، وكانت لديه أسرة يعولها. غير أن خططه للإبحار إلى أمريكا، مع أنها قد برهنت على أنها فاشلة، كشفت عن أنه فيلسوف مثالي، ليس بالتأكيد بوصفه طالب وظيفة بمساع دنيئة. (المؤلف)

(٤) P, 1, 156: 11, p. 113.

(٥) D. Sub - Title: p. 147.

(٦) E., 1: 11, p. 171.

(٧) E., 11: 11, p. 173.

(٨) E., 21: 11, p. 175.

(٩) E., 25: 11, p. 191.

(١٠) E., 61: p. 194.

(١١) E., 65: 11, p. 195.

(١٢) E., 129: 11, p. 223.

(١٣) Ibid.

(١٤) E., 141: 11, p. 229.

(١٥) E., 147: 11, p. 231.

(١٦) E., 55: 11, p. 191.

الفصل الثانى عشر

باركلى (٢)

الكلمات ومعانيها - الأفكار المجردة والعامة - وجود الأشياء المحسوسة كونها مُدركة - الأشياء المحسوسة أفكار - الجوهر المادى لفظ ليس له معنى - حقيقة الأشياء المحسوسة - باركلى ونظرية الإدراك التمثيلية

١ - لفتنا الانتباه فى الفصل الماضى إلى اهتمام باركلى باللغة وبمعانى الكلمات. ويلاحظ باركلى فى كتابه «تعليقات فلسفية»، أى فى مذكراته، أن للرياضيات هذه الميزة التى تتفوق بها على الميتافيزيقا والأخلاق، وهى أن التعريفات الرياضية تعريفات لكلمات لم يعرفها المتعلم بعد، بحيث لا يكون هناك نزاع وجدال حول معانيها، فى حين أن الألفاظ التى تُعرَّف فى الميتافيزيقا والأخلاق تكون، فى الغالب، معروفة، فتكون النتيجة أن أى محاولة لتعريفها قد تواجهها أفكار متصوَّرة من قبل وأحكام مبتسرة عن معانيها[١]. وعلاوة على ذلك، فإننا قد نفهم، فى حالات كثيرة، ما يعنيه لفظ يُستخدم فى الفلسفة ولا يمكننا بعد أن نقدم تفسيراً واضحاً لمعناه، أو أن نعرِّفه. «فقد أفهم بوضوح وبصورة تامة نفسى الخاصة، والامتداد... إلخ.. ولا أستطيع أن أعرِّفها»[٢]. ويعزو «باركلى» الصعوبة فى تعريف الأشياء والتحدث عنها بوضوح إلى «خطأ اللغة وقلة ألفاظها»، وإلى غموض التفكير[٣].

ولذلك، يكون التحليل اللغوى ذا أهمية فى الفلسفة. «فنحن باستمرار فى حيرة، وارتباك من أجل الحصول على معان واضحة ومحددة للكلمات التى نستخدمها عموماً»[٤]. وليست كلمات مثل «شىء» أو «جوهر» هى التى تُسبب أخطاء، بقدر ما يسبب ذلك

«عدم التأمل في معناها. وسأظل مبقيًا على الكلمات، لأنني لا أرغب إلا في أن يفكر الناس قبل أن يتحدثوا وأن يستقروا على معنى كلماتهم»[٥]. إن الشيء الأساسي الذي أفعله، أو أزعم أنني أفعله هو إزالة الغشاوة أو الحجاب عن الكلمات، لأنهما يسببان الجهل والغموض. وقد دمَّر ذلك الأسكولائيين، والرياضيين، والمحامين، والقساوسة[٦]. فبعض الكلمات لا تعبِّر عن أي معنى، أي أن معناها المفترض يتلاشى عندما توضع موضع التحليل؛ لأننا نرى أنها لا تشير إلى أي شيء. «لقد تعلمنا من مستر لوك أن هناك أحاديث عديدة خلابة، ومتماسكة، ومنهجية، ومع ذلك لا يُعتّد بها»[٧]. ويقدم تعبير موجز عن فكرة خطرت ببال باركلي بصورة واضحة نموذجًا للمعنى عنده، على الرغم من أنه لم يطوره، ورفض بالفعل وجهة النظر التي تسمح بها. «إذا قلت إن الذهن ليس الإدراكات، وإنما هو الشيء الذي يدرك»، فإنني أريد بقولي أنك تسيء استخدام كلمتي «الذي» و«الشيء»؛ فهاتان الكلمتان غامضتان، وفارغتان، وليس لهما معنى»[٨]. ولذلك نحتاج إلى التحليل لكي نحدد المعاني عندما لا تكونان واضحتين، ونبيِّن خلو الألفاظ التي ليس لها دلالة من المعنى.

ولقد طبق باركلي هذه الطريقة في التفكير على مذهب لوك عن الجوهر المادي. ويمكن للمرء أن يقول إن هجومه على نظرية لوك أخذ شكل التحليل للجمل التي يكون موضوعها شيئًا ماديًا. لقد برهن على أن تحليل معنى الجمل التي تحتوي على أسماء الموضوعات المحسوسة أو الأجسام لا تدعم وجهة النظر التي تقول إنه لا وجود لجوهر مادي بالمعنى الموجود عند لوك، أعني حاملاً مختفيًا وغير معروف. إن الأشياء هي ببساطة ما ندركه، ونحن لا ندرك الجوهر أو الحامل الموجود عند لوك. ويمكن تحليل الأقوال التي تقال عن الأشياء المحسوسة عن طريق ظواهر، أو يمكن ترجمتها إلى أقوال عن ظواهر. وفي استطاعتنا أن نتحدث عن الجواهر إذا قصدنا ببساطة الأشياء كما ندركها، بيد أن مصطلح «الجوهر المادي» لا يدل على شيء يتميز عن الظواهر أو يكمن خلفها.

لقد عقَّدت نظرية باركلي المسألة كلها، تلك النظرية التي تقول إن الأشياء المحسوسة هي «أفكار». غير أنه يمكن أن نترك هذه النظرية جانبًا الآن. وإذا نظرنا إلى منهجه من وجهة نظر واحدة فقط، فإننا نستطيع أن نقول إن أولئك الذين يؤمنون

بجوهر مادى قد ضللتهم الكلمات فى رأى باركلى. لأننا عندما ننسب صفات لوردة، مثلاً، فإن فلاسفة مثل لوك يميلون إلى الاعتقاد أنه يجب أن يكون هناك جوهر غير مرىء يحمل الصفات المدركة. بيد أن باركلى يثبت، كما سنرى فيما بعد، أنه لا يمكن أن نعطى أى معنى واضح لكلمة«يحمل» فى هذا السياق. إنه لم يرد إنكار أن هناك جواهر بأى معنى من معانى الكلمة، ولكن بالمعنى الفلسفى فقط. «إننى لا أستبعد الجواهر. وينبغى ألا أُتهم باستبعاد الجوهر عن العالم المعقول. فأنا لا أرفض سوى المعنى الفلسفى لكلمة جوهر (التى تخلو بالفعل من المعنى).

كما يصر باركلى، كما رأينا فى الفصل الماضى، على الحاجة إلى تحليل كلمة «وجود». فعندما يقول عن الأشياء المحسوسة أن وجودها هو كونها مدركة «الوجود كونه مدركًا»، فإنه لا يقصد أن يقول إنه ليس صحيحًا أنها موجودة؛ لأنه يهتم بتقديم معنى للعبارة التى تذهب إلى أن الأشياء المحسوسة موجودة. «دعنا لا نقول إننى أستبعد الوجود، إننى أعلن فحسب معنى الكلمة بقدر ما أستطيع أن أفهمها»(٩).

ولهذه الملاحظات عن اللغة فى كتاب «تعليقات فلسفية» صداها، بالطبع، فى كتاب «مبادئ المعرفة البشرية»؛ لأن الكتاب الأول يتضمن مادة تمهيدية للكتاب الثانى، وأيضًا لكتاب «مقال نحو نظرية جديدة فى الإبصار». ويلاحظ باركلى فى مقدمة كتابه «مبادى...» أنه لكى نعدّ ذهن القارئ لفهم مذهبه عن المبادئ الأولى للمعرفة، فمن المناسب أن نقول فى البداية شيئًا عن طبيعة اللغة وسوء استخدامها»(١٠). ولديه بعض الملاحظات الممتعة التى يقدمها عن وظيفة اللغة. فهو يقول: يُفترض، عادة، أن الوظيفة الأساسية والفعلية للغة هى توصيل أفكار تشير إليها الكلمات. بيد أن ذلك ليس هو، بالتأكيد، القضية. «فهناك أهداف أخرى، مثل إثارة انفعال ما، وإثارة فعل ما، أو الصد عن فعل ما، ووضع الذهن فى حالة استعداد معينة؛ يخضع لها توصيل الأفكار صراحة فى حالات كثيرة، وتُحذف تمامًا فى بعض الأحيان، عندما يكون فى الإمكان الحصول على هذه الأفكار بدونها، كما اعتقد أن ذلك كثيرًا ما يحدث فى الاستخدام المألوف للغة(١١). وهنا يلفت باركلى الانتباه إلى الاستخدام الانفعالى أو الاستخدامات الانفعالية للغة. ويعتقد أنه من الضرورى أن نميز بين الوظائف المتعددة للغة أو أغراض اللغة،

ووظائف الأنواع المعينة من الكلمات، وأن نميّز بين صنوف الجدل اللفظية الخالصة وتلك التي لا تكون لفظية، إذا أراد المرء أن يتجنب «أن تخدعه الكلمات»[١٢]. وتلك نصيحة ممتازة بصورة واضحة.

٢ – وبناء على الملاحظات العامة عن اللغة، يناقش باركلي الأفكار العامة المجردة. فيزعم أنه لا وجود لمثل هذه الأفكار، على الرغم من أنه مستعد لأن يسلّم بأفكار عامة بمعنى ما. «لابد من ملاحظة أنني لا أنكر بصورة مطلقة أن هناك أفكارًا عامة، ولكني أنكر فقط أن تكون هناك أفكار عامة مجردة»[١٣]. بيد أن هذا الزعم لا يزال بحاجة إلى تفسير.

أولاً : لا توجد أفكار عامة مجردة، ويتم التشديد هنا على كلمة «مجردة». إذ أن باركلي يهتم أساسًا بدحض نظرية لوك عن الأفكار المجردة. كما أنه يذكر الأسكولائيين أيضًا؛ لكنه يستشهد بلوك. وفضلاً عن ذلك، يأخذ لوك ليعني أننا نستطيع أن نكوّن صوراً عامة مجردة، وليست لديه مشكلة، بالطبع، في دحض موقف لوك عندما يُفهم على هذا النحو. «إن فكرة الإنسان التي أكوّنها لنفسي لابد أن تكون لشخص إما أبيض أو أسود أو ضارب إلى السمرة، مستقيم القامة، أو أحدب، طويلاً أو قصيراً، أو متوسط الحجم. ولا أستطيع عن طريق أي مجهود من التفكير أن أتصور الفكرة المجردة التي وصفتها من قبل»[١٤]. أعني أنني لا أستطيع أن أكوّن صورة عن شخص تستبعد وتشمل في آن معًا كل الصفات الجزئية لأفراد حقيقيين من البشر. وعلى نحو مماثل، «هل هناك ما هو أسهل بالنسبة لأي شخص من أن ينظر قليلاً في أفكاره الخاصة، ويتساءل: هل لديه فكرة - أو يمكن أن يحصل على فكرة - تناظر الوصف الذي قدمناه هنا للفكرة العامة عن مثلث لا هو مائل الزاوية، ولا مستطيل، ولا هو متساوي الساقين، ولا متساوي الأضلاع، لكنه هو هذه كلها، ولا واحدة منها في وقت واحد؟[١٥] إنه لا يمكن أن تكون لديّ فكرة (أي صورة) عن مثلث تتضمن كل صفات الأنواع المختلفة من المثلثات، ولا يمكن أن تُصنف في الوقت نفسه بوصفها صورة نوع معين من المثلثات.

وقد أخذنا هذا المثال التوضيحي الأخير مباشرة من لوك، الذي يتحدث عن تكوين الفكرة العامة عن مثلث «يجب ألا يكون غير مائل الزاوية، ولا مستطيلاً،

ولا يكون متساوي الساقين، ولا متساوي الأضلاع، لكنه يكون هذه كلها، ولا واحدة منها في وقت واحد»[١٦]. غير أن تفسيرات لوك للتجريد وما ينتج عنه ليست متسقة باستمرار. فهو يقول في مكان آخر إن «الأفكار تصبح عامة بأن نفصل عنها ظروف المكان، والزمان، وأي أفكار أخرى يمكن أن نحددها بهذا الوجود الجزئي أو ذاك. ويمكنها بتلك الطريقة من التجريد أن تمثل أفراداً أكثر من واحد...»[١٧]. ويخبرنا بأن خصائص الناس الأفراد بوصفهم أفراداً تُستبعد وتُحذف في الفكرة العامة عن الإنسان، ولا نبقي إلا على تلك الخصائص التي يمتلكها الناس بصورة مشتركة. وعلاوة على ذلك، على الرغم من أن لوك يلّوح في بعض الأحيان بأن الأفكار العامة المجردة هي صور، فإنه لا يفعل ذلك على الإطلاق باستمرار. ومع ذلك، فإن باركلي، الذي يتحدث باستمرار عن أفكار موضوعات حاضرة في الإدراك الحسي، يصر على تفسير لوك كما لو كان يتحدث عن صور مجردة عامة. ومن السهل بالنسبة له أن يبين أنه لا وجود لمثل هذه الصور. صحيح، أنه يبدو كما لو كان يفترض أن صوراً مركبة لابد أن تكون أكثر وضوحاً مما هي عليه، غير أن ذلك لا يغير من واقعة أنه لا يمكن أن تكون هناك، مثلاً، صورة عامة عن مثلث تفي بكل الشروط التي ذكرناها من قبل. ولا يمكن، وسوف أسوق مثالاً آخر يقدمه باركلي، أن تكون لدينا فكرة (صورة) عن حركة بغير جسم متحرك، وبغير أي اتجاه محدد أو سرعة محددة[١٨]. بيد أننا لو نظرنا إلى هذا الجزء من نظرية باركلي الذي يعتمد على تفسير لوك، فإنه يجب علينا أن نقول، كما اعتقد، أنه لم يكن، بلا شك، منصفاً للوك، على الرغم من أن بعض المعجبين بالأسقف العظيم حاولوا أن يتخلصوا من هذه التهمة.

يستعين باركلي، كما رأينا بالاستبطان. وثمة تعليق طبيعي نقوم به وهو أنه عندما يفحص الأفكار العامة المجردة، فإنه لا يرى سوى صور، وينتقل إلى توحيد الصورة بالفكرة. وحتى عندما لا تزال الفكرة المركبة صورة جزئية، مع إنها يمكن أن تكون رمزاً لعدد من أشياء جزئية، فإنه ينكر وجود الأفكار العامة المجردة. وقد يكون ذلك، بالفعل، صحيحاً إلى حد كبير؛ غير أن باركلي لا يسلّم بأن لدينا أفكاراً كلية، إذا قصدنا بذلك أنه يمكن أن تكون لدينا أفكار، ذات مضمون كلي إيجابي، عن صفات حسية لا يمكن أن تعطى وحدها في الإدراك (مثل الحركة بدون جسم متحرك)، أو عن صفات حسية

عامة خالصة مثل اللون. ولو أنه أُتهم بأنه خلط الصور بالأفكار، فإنه قد يرد متحدياً نقاده ببيان أنه ليست هناك أفكار مجردة عامة. ولابد أن نتذكر أن «الماهيات» قد نُبذت في فلسفة باركلي.

كيف يمكن أن يقول باركلي إذاً أنه على الرغم من أنه ينكر الأفكار العامة المجردة، فإنه لم يقصد إنكار الأفكار العامة على نحو مطلق؟ إن وجهة نظره هي أن «الفكرة، التي تكون جزئية عندما ننظر إليها في ذاتها، تصبح فكرة عامة عندما تمثل أو ترمز إلى كل الأفكار الجزئية الأخرى من نفس النوع»[١٩]. وبالتالي، لا تكمن الكلية في «الطبيعة المطلقة والإيجابية لأى تصور أو أى شيء، ولكن في العلاقة التي يرتبط بها بالجزئيات التي يدل عليها أو يمثلها»[٢٠]. ويمكنني أن أولي هذا الجانب أو ذاك من الشيء اهتماماً؛ وإذا كان ذلك هو ما نعنيه بالتجريد، فإن التجريد يكون ممكناً بصورة جلية واضحة. «لابد أن نعترف أن الإنسان قد ينظر إلى شكل ما على أنه مثلث الشكل، دون أن يهتم بصفات الزوايا الجزئية، أو بعلاقة الأضلاع.. وعلى نحو مماثل، قد ننظر إلى «زيد» على أنه إنسان، أو على أنه حيوان..»[٢١]. فإذا نظرت إليه من جهة الخصائص التي يمتلكها بصورة مشتركة مع الحيوانات، مجرداً إياه من الصفات التي يمتلكها بصورة مشتركة مع البشر وليس مع الحيوانات، أو صارفاً الانتباه عن هذه الصفات، فإن فكرتي عنه يمكن أن تمثل أو ترمز إلى جميع الحيوانات. وبهذا المعنى تصبح فكرة عامة؛ غير أن الكلية لا تنتمي إليها إلا من حيث وظيفتها أو تمثلها أو رمزها. إن الفكرة منظوراً إليها في ذاتها، من جهة مضمونها الإيجابي، تكون فكرة جزئية..

وإذا لم تكن هناك أفكار عامة مجردة، سينجم عن ذلك أن الاستدلال سيكون عن جزئيات. ولا يمكن أن يكون، بوضوح، عن أفكار عامة مجردة ما لم تكن هناك هذه الأفكار. إن عالم الهندسة يجعل مثلثًا جزئيا يرمز أو يمثل جميع المثلثات، عن طريق لفت الانتباه إلى صفة المثلثية بدلاً من خصائصه الجزئية. وفي هذه الحالة تصدق الصفات التي تدل على هذا المثلث الجزئي على كل المثلثات. بيد أن عالم الهندسة لا يبرهن على خصائص الفكرة العامة المجردة عن المثلثية؛ إذ لا وجود لشيء كهذا. إن برهانه يكون عن جزئيات، وميدانه الكلي يكون ممكنًا عن طريق القوة التي تكون

لدينا لجعل فكرة جزئية فكرة كلية، وليس عن طريق مضمونه الإيجابي، بل بفضل وظيفته التمثيلية.

لم ينكر باركلي، بالطبع، وجود كلمات عامة. غير أنه يرفض نظرية لوك التي تذهب إلى أن الكلمات العامة تدل، كما يقول، على أفكار عامة، إذا قصدنا بذلك الأفكار التي يكون لها مضمون كلي إيجابي. فاسم العلم، مثل «زيد»، يدل على شيء معين، في حين أن الكلمة العامة، تدل بلا تمييز، على كثرة من الأشياء من نوع معين. وكلاهما مسألة استخدام أو وظيفة. وإذا فهمنا ذلك، فإننا سنتجنب البحث عن كيانات سرية غامضة تناظر الكلمات العامة. إننا نستطيع أن ننطق لفظ «جوهر مادي»، غير أنه لا يدل على أي فكرة عامة مجردة؛ وإذا افترضنا أن اللفظ لابد أن يدل على كيان بمعزل عن موضوعات الإدراك، لأن في إمكاننا صياغته فقد ضللتنا الكلمات ولذلك، فإن اسمية باركلي ذات أهمية في هجومه على نظرية لوك عن الجوهر المادي. «المادة» ليست اسمًا بالطريقة التي يكون بها «زيد» اسمًا، مع إنه يبدو أن بعض الفلاسفة قد اعتقدوا بصورة خاطئة أنها كذلك.

٣ – يتحدث باركلي في مقدمة كتابه «مبادئ..» عن موضوعات المعرفة الحسية بوصفها «أفكارًا». بيد أنه من الأفضل أن ننحي الآن هذا الموضوع المعقد جانبًا، ونبدأ بمدخل للنظرية التي تقول إن الموضوعات الحسية ليس لها وجود مطلق بذاتها بمعزل عن كونها مدركة، وهو لا يتضمن الحديث عن هذه الموضوعات بالضرورة بوصفها «أفكارًا».

يرى باركلي أنه يمكن لأي شخص أن تكون لديه معرفة بالحقيقة التي تقول إن الأشياء المحسوسة لا توجد، ولا يمكن أن توجد، باستقلال عن كونها مدركة، إذا التفت إلى معنى اللفظ «توجد»، عندما يُطبق على هذه الأشياء. «فالمنضدة التي أكتب عليها، مثلاً، توجد، بمعنى أنني أراها وأشعر بها؛ وإذا كنتُ خارج الحجرة، فإنني أقول إنها موجودة، قاصداً بذلك أنني لو كنتُ في الحجرة، فإنني أقول إنها موجودة، قاصداً بذلك أنني لو كنتُ في الحجرة، لكنتُ أدركتها، أو أن روحًا أخرى تدركها بالفعل»[٢٢]. ولذلك يتحدى باركلي القارئ لكي يجد أي معنى آخر للقضية «المنضدة موجودة»،

غير المعنى الذى يقول «المنضدة مدركة أو يمكن إدراكها». صحيح أنه من الصواب تمامًا أن نقول، كما يقول الإنسان العادى، إن المنضدة موجودة عندما لا يكون أحد فى الحجرة. لكن باركلى يتساءل : ما الذى يمكن أن يعنيه ذلك سوى أنه لو كان لى أن أدخل الحجرة، فإننى أدرك المنضدة، أو لو كان لشخص آخر أن يدخل الحجرة فإنه، أو أنها، سيدرك، أو يمكن أن يدرك، المنضدة؟ وحتى لو حاولت أن أتخيل أن المنضدة موجودة بعيداً عن كل علاقة بالإدراك، فإننى أتخيل بالضرورة نفسى أو شخصاً آخر يدركها؛ أعنى أننى أدخل خلسة ذاتًا مُدركة، مع إننى التفت إلى واقعة أننى أفعل ذلك. ولذلك يستطيع باركلى أن يقول إن «الوجود المطلق للأشياء غير العاقلة دون أى علاقة بكونها مدركة، يبدو غير معقول تمامًا. فوجودها هو كونها مدركة، كما أنه لا يمكن أن يكون لها وجود خارج الأذهان أو الموجودات المفكرة التى تدركها»[٢٣].

ولذلك، فإن زعم باركلى هو أن القول بأن شيئًا محسوسًا أو جسمًا ما موجود، يعنى أنه مُدرك، أو يمكن إدراكه: وليس هناك شىء آخر يمكن أن يعنيه هذا القول من وجهة نظره. وهو يؤكد أن هذا التحليل لا يؤثر على حقيقة الأشياء. «الوجود هو الإدراك، أو كونه مدركًا». فالحصان فى الاسطبل، والكتب موجودة فى غرفة الكتب كما كانت من قبل[٢٤]. وبعبارة أخرى، لا يؤكد باركلى أنه ليس صحيحًا أن نقول إن الحصان موجود فى الأسطبل عندما لا يوجد فيه شىء: إذ أنه يهتم بمعنى العبارة. لقد ذكرت من قبل الملاحظة التالية، بيد أنها جديرة بأن نذكرها مرة أخرى. «لا يقولن أحد أننى استبعد الوجود، فإننى لا أعلن سوى معنى الكلمة بقدر ما أستطيع أن أفهمها»[٢٥]. ويرى باركلى أن تحليله للعبارات الخاصة بوجود الأشياء المحسوسة تطابق وجهة نظر الإنسان البسيط الذى لم تضلله التجريدات الميتافيزيقية.

وربما يعترض معترض، بالطبع، قائلاً أنه على الرغم من أن الإنسان العادى يوافق ـ يقينًا ـ على القول بأن الحصان موجود فى الإسطبل عندما لا يوجد فيه شىء ـ يعنى أنه إذا دخل شخص ما الإسطبل ستكون لديه، أو يمكن أن تكون لديه، التجربة التى نسميها برؤية الحصان، فإنه سيفزع من القول بأنه يجب أن يكون وجود الحصان مدركًا. لأنه عندما يسلّم بالقول بأن الحصان موجود فى الإسطبل «يعنى» أنه إذا دخل شخص ما الإسطبل، فإنه يدرك، أو يمكن أن يدرك، الحصان، فإنه لا يقصد فقط أن

يقول إن القول الثاني نتيجة للقول الأول. إذا كان الحصان في الإسطبل، فإن أي شخص ذي بصر عادي يمكنه أن يدرك الحصان، إذا ما توافرت الشروط الأخرى المطلوبة للإدراك. لكن لا ينتج عن ذلك أن وجود الحصان يكمن في كونه مدركًا. ومع ذلك، يبدو أن موقف باركلي يقترب كثيراً من موقف بعض الوضعيين المحدثين، الذين يؤكدون أن معنى الجملة التجريبية يتحد مع طريقة التحقق من صدقها. فدخول الإسطبل وإدراك الحصان هو طريقة للتحقق من صدق القضية القائلة بأن هناك حصانًا في الإسطبل. وعندما يقول باركلي إن الجملة لا يمكن أن تعني سوى أنه إذا دخلت ذاتٌ مُدركة الإسطبل، فإنه سيكون لديها، أو يمكن أن يكون لديها خبرات حسية معينة، ويبدو أن تلك طريقة أخرى للقول بأن معنى القضية القائلة بأن هناك حصانًا في الإسطبل، يتوحد مع طريق التحقق من صدقها. وليس هذا، بالطبع، تفسيرًا كافيًا لوجهة نظره. لأنه يستبعد كل ذكر ليس للنظرية القائلة بأن الموضوعات المحسوسة هي أفكار، بل يستبعد أيضًا إدخاله اللاحق لله بوصفه مُدركًا كليًا وعالمًا بكل شيء. لكن بقدر ما يمضي الجانب اللغوي التحليلي من مذهبه، فإنه يبدو أن هناك تشابهًا بين موقفه وموقف عدد من الوضعيين الجدد المحدثين. ويخضع موقف باركلي لنفس النوع من النقد الذي يمكن أن يوجه إلى وجهة نظر الوضعيين الجدد المشار إليها[٢٦].

وقبل أن نمضي قدمًا، ربما يكون من الأفضل أن نلفت الانتباه إلى هاتين المسألتين. الأولى: عندما يقول باركلي «الوجود كونه مدركًا» فإنه لا يتحدث إلا عن أشياء محسوسة، أو موضوعات حسية والثانية: الصياغة الكاملة هي: الوجود لابد أن يكون مُدركًا، أو لابد من إدراكه. وإلى جانب الأشياء «اللامفكرة» المحسوسة، التي يتمثل وجودها في كونها مدركة، توجد أذهان أو ذوات مُدركة، تكون نشطة وفعالة، ووجودها هو أن تُدرِك لا أن تُدرَك.

٤ – ويمكن أن نجد في كتاب «تعليقات فلسفية» نظرية باركلي التي تقول إن الأشياء هي أفكار أو تجمعات من أفكار، وكذلك النتيجة التي استخلصها وهي أنها لا يمكن أن توجد مستقلة عن الأذهان. «إن كل الكلمات ترمز إلى أفكار. وكل معرفة (هي) عن أفكارنا. وتأتي كل الأفكار من الخارج ومن الداخل»[٢٧]. تسمى الأفكار في الحالة الأولى إحساسات، وتسمى في الحالة الثانية أفكارًا. والإدراك هو امتلاك فكرة.

ولذلك، عندما ندرك ألوانًا، على سبيل المثال، فإننا ندرك أفكاراً. ولأن هذه الأفكار تأتى من الخارج، فإنها تكون إحساسات. لكن لا إحساسات لشىء فاقد الحس»[٢٨]. ومن ثم لا يمكن لأفكار مثل الألوان أن تلازم جوهراً ماديا، أى جوهراً خاملاً. ولذلك لا داعى تماماً لأن نسلّم بهذا الجوهر. «فلا شىء مثل فكرة ما يمكن أن يوجد فى شىء لا يُدرك»[٢٩]. فالإدراك يستلزم الاعتماد على مُدرك. والوجود يعنى الإدراك أو كونه مدركًا. «لا شىء يوجد بصورة ملائمة سوى الأشخاص؛ أعنى الموجودات الواعية؛ أما كل الأشياء الأخرى فلا تكون موجودة بالطريقة التى يوجد بها الأشخاص»[٣٠]. ولذلك، فإن بيان أن الأشياء المحسوسة أفكار، هو أحد الطرق الأساسية، إن لم يكن الطريقة الأساسية، لبيان صدق القضية القائلة إن وجود هذه الموضوعات هو كونها مدركة ، ولبيان بطلان نظرية لوك عن الجوهر المادى.

يتحدث باركلى فى كتابه «مبادئ..» عن الأشياء المحسوسة بوصفها تجمعات أو ارتباطات من «إحساسات أو أفكار»، ويصل إلى نتيجة هى أنها «لا يمكن أن توجد إلا فى ذهن يدركها»[٣١]. لكن على الرغم من أنه يؤكد أنه من الواضح أن موضوعات معرفتنا هى أفكار[٣٢]، فإنه يشعر بأن هذه النظرية لا تتفق تماماً مع ما يؤمن به بعض الناس. لأنه يلاحظ «أن هناك فى الواقع رأيًا ينتشر بصورة غريبة بين الناس، وهو أن للمنازل، والجبال، والأنهار، وفى عالم كل الأشياء المحسوسة، وجوداً طبيعيا أو حقيقيا، يتميز عن كونها مدركة عن طريق الذهن»[٣٣]. بيد أن هذا الرأى المنتشر بصورة غريبة هو، مع ذلك، تناقض واضح. «لأنه ماذا عسى أن تكون الموضوعات التى ذكرناها سابقًا سوى الأشياء التى ندركها عن طريق الحواس، وماذا ندركه بجانب أفكارنا أو إحساساتنا، ثم ألا يتنافى بوضوح أن يوجد أى منها أو أى مجموعة منها بدون أن يكون مدركًا؟»[٣٤]. إن التصور الذى يقول إن هذه الأشياء يمكن أن توجد بذاتها، أى دون علاقة بالإدراك، ربما يعتمد أساساً على نظرية الأفكار المجردة. لأنه هل يمكن أن تكون هناك درجة من التجريد أدق من أن نميز وجود الموضوعات المحسوسة من كونها مُدركة، لكى نتصورها موجودة دون أن تكون مدركة؟[٣٥].

إذا كانت الأشياء المحسوسة، بالطبع، أفكاراً بالمعنى العادى للكلمة، يكون واضحاً أنها لا يمكن أن توجد بمعزل عن ذهن ما. لكن ما هو المبرر الذى يجعلنا نسميها أفكاراً؟

إن سير الحجة الذى اتبعه باركلى هو كالآتى: يميز بعض الناس بين الصفات الثانوية مثل اللون، والصوت، والطعم وبين الصفات الأولية مثل الامتداد والشكل. فيسلّمون بأن الصفات الأولية، بوصفها مدركة، لا تشبه أى شىء موجود خارج الذهن. وبمعنى آخر، إنهم يسلّمون بطابعها الذاتى، أى أنها أفكار، «بيد أنهم يسلّمون بأن أفكارنا عن الصفات الأولية هى نماذج أو صور لأشياء توجد خارج الذهن، فى جوهر غير مفكر يطلقون عليه اسم المادة». ونحن مضطرون، بالتالى، إلى أن نفهم المادة على أنها جوهر خامل، لا يحس، يقوم فيه الامتداد، والحركة والشكل بالفعل»[٣٦]. غير أن هذا التمييز لا يتم. فمن المستحيل أن نتصور الصفات الأولية بمعزل تام عن الصفات الثانوية؛ إذ لا يمكن أن نتصور صفة الامتداد، والحركة، والشكل، مجردة عن كل الصفات الأخرى»[٣٧]. وفضلاً عن ذلك، إذا زودتنا نسبية الصفات الثانوية، كما يعتقد لوك، بحجة صحيحة عن ذاتيتها، فإنه يمكن استخدام نفس النوع من الحجة بالنسبة للصفات الأولية. فالشكل أو الهيئة، مثلاً، يعتمد على موقع الشخص المدرك، فى حين أن الحركة لا تكون سريعة أو بطيئة، ويكون هذان المصطلحان نسبيين. إن الامتداد بوجه عام والحركة بوجه عام هما لفظان ليس لهما معنى، وهما يعتمدان على نظرية غريبة وهى نظرية الأفكار المجردة.[٣٨]. وبصورة دقيقة، ليست الصفات الأولية إدراكًا مستقلاً، ولكنها صفات ثانوية. إن الصفات الأولية لا تقل عن الصفات الثانوية فى أنها أفكار. وإذا كانت كل من الصفات الأولية والصفات الثانوية أفكارًا، فإنها لا يمكن أن توجد فى جوهر غير مفكر أو حامل، أو لا يمكن أن تلازمه. ويمكننا أن نتخلص، بالتالى، من جوهر لوك المادى، وتصبح الأشياء المحسوسة لفائف أو تجمعات من أفكار.

لم يقل لوك بالفعل، كما رأينا من قبل، إن الصفات الثانوية ذاتية؛ لأن الصفات الثانوية هى، بمصطلحه الفنى، قوى موجودة فى الأشياء تنتج فينا أفكارًا معينة، وهذه القوى موضوعية، أعنى أن وجودها يعتمد على أذهاننا. ومع ذلك، لو قصدنا بالصفات الثانوية الصفات كما تُدرك، كاللون مثلاً، فإننا نستطيع أن نقول إنها ذاتية عند لوك، أى أنها أفكار موجودة فى الذهن. ويبدأ باركلى من هذه النقطة فى الحجة السابقة الذكر. بيد أن صحة الحجة أمر مشكوك فيه بالتأكيد. إذ يبدو أن باركلى يعتقد أن

«نسبية» الصفات تبين أنها موجودة فى الذهن. ليست هناك صفات بوجه عام، غير الصفات الجزئية المُدركة. وكل صفة جزئية تُدرك، تدركها «ذات» وتتعلق بذات جزئية معينة. لكن ليس واضحًا بصورة مباشرة أن الاخضرار، والاصفرار هما فكرتان بمعنى أنهما موجودتان في ذهني، لأن العشب يبدو لي الآن أخضر، أو أصفر، وذهبيًا. كما أنه ليس واضحًا بصورة مباشرة أن الامتداد والشكل هما فكرتان، لأن شيئًا معينًا يبدو لى كبيراً فى هذه الظروف، ويبدو لى صغيراً فى ظروف أخرى، أو يبدو لى أنه ذو شكل فى وقت ما، وذو شكل آخر فى وقت آخر. إذا افترضنا، بالطبع، مع التسليم بموضوعية الصفات، أن الأشياء لابد أن تبدو بالضرورة هى هى بالنسبة لكل الناس أو بالنسبة لشخص واحد فى جميع الأوقات وجميع الظروف، فإنه ينجم عن ذلك أنها إذا لم تبد كذلك، فإنها لا تكون موضوعية.بيد أنه لا يبدو أن هناك أى سبب مقنع لافتراض هذا الفرض.

٥ – ومع ذلك، إذا افترضنا أن الأشياء المحسوسة هى أفكار، يتضح أن نظرية لوك عن الحامل المادى هى فرض ليس ضروريًا. غير أننا نستطيع أن نمضى أبعد من ذلك، فيما يرى باركلى، ونقول إن الفرض ليس غير ضرورى فحسب، بل إنه غير معقول. وإذا حاولنا أن نحلل معنى اللفظ، فإننا نجد أنه يتكون من «فكرة الوجود بوجه عام، مع التصور النسبى عن أعراضه التى تدعمه. إن الفكرة العامة عن الوجود تبدو لى أنها الفكرة الأكثر تجريداً من كل الأفكار الأخرى ولا يمكن الإحاطة بها، أما أعراضها التى تحملها، فإن ذلك، كما لاحظنا الآن، لا يمكن أن يُفهم بالمعنى العادى لهذه الكلمات؛ ولابد أن تؤخذ بالتالي بمعنى آخر، لكنها لا تفسر ماذا عساه أن يكون»[٣٩]. ولا يمكن أن تؤخذ عبارة «الأعراض المحمولة»[٤٠] بمعناها المادى «كما نقول إن الأعمدة هى التى تحمل مبنى ما». لأن الجوهر المادى يُفترض أنه يسبق من الناحية المنطقية الامتداد، والعرض، وأنه هو الذى يحملها. إذن بأى معنى يجب أن يؤخذ؟»[٤١]. لا يمكن أن نقدم معنى محدداً للعبارة من وجهة نظر باركلى.

ويتم التعبير عن نفس طريقة التفكير بتفصيل أكثر فى المحاورة الأولى. لقد اضطر «هلياس» إلى أن يسلّم بأنه لا يمكن الدفاع عن التمييز بين الإحساس والموضوع؛ أى بين فعل الذهن وموضوعه، عندما نتحدث عن الإدراك. فالأشياء المحسوسة يمكن ردها إلى

إحساسات، ولا يمكن أن نتصور أن الإحساسات توجد في جوهر لا ندركه. «لكن، من جهة أخرى، عندما ننظر إلى أشياء محسوسة من وجهة نظر مختلفة، ناظرين إليها على أنها أعراض كثيرة وكيفيات، فإنني أجد أنه لابد أن نفترض حاملاً مادياً، لا نستطيع أن نتصور أنها توجد بدونه»(٤٢). ثم يتحدى «فيلونوس» «هلياس» بأن يفسر ما يعنيه بجوهر مادي. فإذا كان يعني أنه يسري وينتشر تحت كيفيات حسية أو أعراض، فلابد أن يسري وينتشر تحت الامتداد. وفي هذه الحالة لابد أن يكون ممتداً. وحينئذ نقع في ارتداد لا نهاية له. وفضلاً عن ذلك، تنتج نفس النتيجة إذا استبدلنا بفكرة «يوجد تحت» أو يحمل فكرة كونه حاملاً أو كونه ينتشر ويسري تحت.

يعترض «هلياس» على أن وجهة نظره أُخذت بصورة حرفية. غير أن «فيلونوس» يرد قائلاً: «إنني لا أفرض أي معنى على كلماتك: فأنت حر في أن تفسرها كيفما تشاء. إنني أتوسل إليك فقط، أن تجعلني أعني شيئًا بها.. أتوسل إليك أن تعرف أي معنى، حرفي أو غير حرفي، تعنيه بها»(٤٣). ويجد هلياس نفسه في النهاية مجبراً على أن يسلّم بأنه لا يستطيع أن ينسب أي معنى محدد لعبارات مثل «أعراض تحمل»، و«حامل مادي»(٤٤). وخلاصة المناقشة هي، بالتالي، أن التأكيد بأن الأشياء المادية توجد بصورة مطلقة، دون اعتماد على الذهن، لا معنى له. «إن الوجود المطلق لأشياء غير مفكرة هو كلمات ليس لها معنى، أو يتضمن تناقضاً. وهذا ما أكرره، وأقرره، وأوصي به، بجدية، لفكر القارئ المنتبه»(٤٥).

٦ – لقد بذل باركلي ما في وسعه لكي يبين أن القول بأن الأشياء المحسوسة هي أفكار، لا يساوي القول بأن الأشياء المحسوسة ليس لها حقيقة واقعية. «افرض، إذا كان الأمر كذلك أن كل شيء غير الفكرة هو مجرد وهم، فإنني أرد بأن كل شيء حقيقي دائماً. إنني آمل أن يكون وصف شيء ما بأنه «فكرة» لا يجعله أقل حقيقة وواقعية. وربما أتمسك، بالفعل، بكلمة «شيء» ولا أنكر كلمة «فكرة»، إن لم يكن هناك داع – وأعتقد أن هذا سبب جيد أيضاً – التي سأقدمها في الكتاب الثاني»(٤٦). كما أن «هناك واقعاً؛ أي أن هناك أشياء، أو أشياء حقيقية، بناء على المبادئ التي أتمسك بها»(٤٧). ويثير باركلي في كتابه «مبادئ..» اعتراضاً وهو أنه بناء على نظريته «يُستبعد كل ما هو واقعي وجوهري في الطبيعة من العالم: ويحل محله نظام وهمي من أفكار...

فماذا يحدث، إذن، للشمس، والقمر، والنجوم؟ ما الذى يجب علينا أن نتصوره عن المنازل، والأنهار، والجبال، والأشجار، والحجارة؛ كلا، وما الذى ينبغى علينا أن نتصوره حتى عن أجسامنا؟ هل كل هذه ليست سوى أوهام وخيالات كثيرة جداً للخيال؟[٤٨]. وأرد على ذلك بالقول: «بأننا لن نفقد أى شيء فى الطبيعة، بناء على المبادئ التى ذكرتها. فما نراه ونشعر به، ونسمعه، أو أى حكيم يتصور أو يفهم، يظل آمنًا إلى الأبد، ويكون واقعيًا إلى الأبد. إن هناك أشياء حقيقية، ويحتفظ التمييز بين الحقائق الواقعية والخيالات بقوته الكاملة»[٤٩].

ومع ذلك، إذا كانت الأشياء المحسوسة أفكاراً، فإنه ينجم عن ذلك أننا نأكل ونشرب ونرتدى أفكاراً. وتحدث طريقة الحديث هذه صوتًا «أجش للغاية». ويرد باركلى بأنها تفعل ذلك بالتأكيد؛ لكن السبب فى أنها تحدث صوتًا أجش وغريبًا هو، ببساطة، أن كلمة «فكرة» لا تُستخدم فى الحديث العادى، عادة، بالنسبة للأشياء التى نراها ونلمسها. إن المطلب الرئيسى هو أنه يجب علينا أن نفهم بأى معنى تُستخدم الكلمة فى السياق الحالى. «إننى لا أمارى فى صحة التعبير، ولكن فى صدقه. فإذا اتفقت معى، بالتالى، على أننا نأكل ونشرب، ونلبس الأشياء المحسوسة المباشرة التى لا يمكن أن توجد غير مدركة أو بدون الذهن: فإننى على استعداد لأن أخول العادة بصورة مناسبة وملائمة لأن تقول إنها تُسمى أشياء، ولا تُسمى أفكاراً»[٥٠]. ما هو، إذن، المبرر لاستخدام لفظ «فكرة» بمعنى يتم الإقرار به وفقًا للاستخدام العادى؟ «أرد على ذلك قائلاً: أستخدمها لسببين؛ الأول، لأنه يُفترض بوجه عام أن لفظ «الشىء» يدل، على العكس من لفظ الفكرة، على شيء موجود خارج الذهن. والثانى؛ لأن الشيء له دلالة أكثر شمولاً من الفكرة، بما فى ذلك الأرواح أو الأشياء المفكرة، إلى جانب الأفكار أيضًا. ولذلك، طالما أن موضوعات الحس لا توجد إلا فى الذهن فحسب، وهى غير مفكرة وخاملة أيضًا، فإننى آثر أن أميزها عن طريق كلمة «فكرة» التى تتضمن تلك الخصائص[٥١].

ولأن باركلى يستخدم، بالتالى، كلمة «أفكار» لكى تشير إلى موضوعات الحس المباشرة، ولأنه لم ينكر وجود موضوعات الإدراك الحسى، فإنه لم يستطع أن يثبت أن نظريته عن الأفكار ليس لها أهمية بالنسبة لحقيقة العالم المحسوس. إن كل ما تخلص

منه هو جوهر لوك المـــادي، الذى لا يكــون موضـــوعًا من موضـوعات الحس، والذى لا يصل إليه، بالتالى، أى إنسان عادي. «وإننى لا أجادل فى وجود أى شيء نستطيع أن نعيه عن طريق الحس أو عن طريق التأمل. فليس لديَّ أدنى شك فى القول بأن الأشياء التى أراها بعينى، وألمسها بيدى موجودة، أى أنها موجودة بالفعل. فوجود الشيء الوحيد الذى أنكره، هو ما يسميه الفلاسفة بالمادة أو بالجوهر المادى. وعندما أفعل ذلك، فليس ثمة ضرر يلحق بسائر البشر، الذين لا يصلون إليه. إن الملحد يريد، بالفعل، لون أى اسم فارغ لكى يدعم فسقه ومعصيته، وربما يجد الفلاسفة أنهم يفقدون فرصة عظيمة للهزل والجدال[٥٢].

إن هناك خلافًا فى وجود بعض الغموض وعدم الاتساق فى استخدام باركلى للفظ «فكرة». فهو، من ناحية، يحتج بأنه يستخدم اللفظ ببساطة لكى يدل على ما ندركه، أى الموضوعات المحسوسة. وعلى الرغم من أن هذا الاستخدام للفظ قد لا يكون مشتركًا وعامًا، فإن استخدامه لا يؤثر فى حقيقة موضوعات الإدراك الحسى. ويفترض ذلك بالنسبة للقارئ أن اللفظ هو لفظ فنى خالص بالنسبة لباركلى. إن تسمية الأشياء المحسوسة بالأفكار بهذا المعنى الفنى الخالص لا يرد الأشياء إلى أفكار بالمعنى المألوف. ويتحدث باركلى فى الوقت نفسه، كما رأينا، عن إحساسات أو أفكار»، كما لو كان المصطلحان مترادفين. ويفترض ذلك، بغض النظر تمامًا عن عدم ملاءمة ترادف الأفكار والإحساسات، نقول يفترض ذلك لا محالة أن الأشياء المحسوسة هى تحويرات ذاتية خالصةلأذهاننا. لأن كلمة «إحساس» تشير إلى شيء ذاتى، وإلى شيء خاص بالفعل. فهى تفترض عدم وجود عالم محسوس حقيقى عام، ولكنها تفترض بالأحرى وجود عوالم محسوسة خاصة كثيرة بقدر ما توجد ذوات مُدركة. وهكذا يصبح العالم المحسوس شيئًا أشبه بعالم موجود فى الأحلام.

ومن المناسب هنا تقديم تمييز باركلى بين الأفكار عن الأشياء وصورها، حتى على الرغم من أنه يعنى أن نلمس جوانب من فلسفته سوف نتناولها فى الفصل القادم. إن الأفكار، أى الأشياء المحسوسة، «يطبعها خالق الطبيعة على الحواس»: فهى تُسمى «أشياء حقيقية»[٥٣]. فعندما أفتح عينيَّ، مثلاً، وأرى قطعة من الورق الأبيض، فإن ذلك لا يعتمد على اختيارى فى رؤية قطعة من الورق الأبيض، إلا بمعنى أننى أستطيع أن

أختار النظر في اتجاه معين بدلاً من اتجاه آخر. إنني لا أستطيع أن أنظر في اتجاه الورقة وأرى قطعة من الجبن الأخضر بدلاً من رؤية قطعة من الورق الأبيض. إن الأفكار أو الصفات التي تكوّن، بلغة باركلي، قطعة الورق الأبيض، تُطبع على حواسي. ومع ذلك ، يمكن أن تكون لديَّ صور عن الأشياء التي أراها، وأستطيع أن أربط صوراً كما أشاء، لكي أكوّن، مثلاً، صورة عن الحيوان «وحيد القرن». إن قطعة الورق الأبيض التي أراها على المنضدة لا تُسمى، في اللغة المألوفة، فكرة، بينما نتحدث عن امتلاك فكرة عن وحيد القرن. لكن على الرغم من أننا نتحدث عن قطعة الورق الأبيض بوصفها تجمعًا أو لفيفًا من أفكار بلغة باركلي، فإن هذه الأفكار لا تعتمد على الذهن المحدود بنفس الطريقة التي تعتمد بها صورة وحيد القرن عليه. وبالتالي، هناك مجال، في نظرية باركلي، للتمييز بين مجال الواقع المحسوس ومجال الصور. وهذا التمييز ذو أهمية؛ لأن باركلي يصر، كما سنذكر في الفصل القادم، على أن هناك «نظامًا للطبيعة»، أي نموذجًا متماسكًا من أفكار لا تعتمد على الاختيار البشري. وفي الوقت نفسه، على الرغم من أن الأشياء الواقعية، أو إن شئنا نقول الأشياء المحسوسة، لا تعتمد ببساطة على المُدرك البشري، فإنها لا تكون أفكاراً، ولا يمكن أن توجد باستقلال مطلق عن ذهن ما. ولذلك فإن هذين القولين، صادقان ومهمان بالنسبة لباركلي؛ أعني أن الأفكار (بالمعنى الموجود عنده للفظ) لا تعتمد تمامًا على الذهن البشري، وأنها مع ذلك أفكار وتعتمد، بالتالي، على ذهن ما.

إنني لا أزعم أن هذا التمييز يزيل كل الصعوبات، ويرد على كل الاعتراضات الممكنة. وذلك لأنه لا يزال ينجم عن نظرية باركلي أن هناك عوالم خاصة كثيرة بقدر ما تكون هناك ذوات مُدركة، وأنه لا وجود لعالم عام. ولم يكن باركلي، بالطبع، من أنصار «الأنا وحدية»[٥٤]. غير أن القول بأنه ليس من أنصار هذا المذهب لا يساوي القول بأننا لا نستطيع أن نستمد من مقدماته مذهب «الأنا وحدية». فقد آمن، بالفعل، بكثرة من أذهان أو أرواح متناهية. لكن يصعب جدا أن نرى كيف استطاع اعتماداً على مقدماته أن يضمن صحة هذا الإيمان. ومع ذلك، يساعدنا التمييز الذي وصفناه في الفقرة الأخيرة، على الأقل على أن نفهم كيف استطاع باركلي أن يشعر بأنه محق ولديه ما يبرره في إثبات أن هناك طبيعة حقيقية اعتماداً على نظريته، وأن الأشياء

المحسوسة لا تُرد إلى مستوى الخيالات، حتى لو كان هناك تباين بين جانب الحس المشترك من هذه النظرية (أي أن الأشياء المحسوسة هي ببساطة ما ندركه، أو ما يمكن أن ندركه)، وجوانبها المثالية (أي أن الأشياء المحسوسة هي أفكار، مساوية للإحساسات). ويمكن أن نعبر عن هذا التباين بهذه الطريقة. يشرع باركلي في وصف عالم الإنسان العادي، مستبعداً إضافات الميتافيزيقيين غير الضرورية، والتي لا معنى لها، ولكن نتيجة تحليله هي قضية لا يميل الإنسان العادي إلى قبولها، كما كان باركلي نفسه واعياً بذلك.

٧ – وفي ختام هذا الفصل، يمكننا أن نثير التساؤل: هل يتضمن استخدام باركلي للفظ «فكرة» النظرية التمثيلية عن الإدراك؟ يتحدث لوك غالبًا، وليس دائمًا، عن الأفكار المدركة وليس عن الأشياء. ومن حيث إن الأفكار تمثل عنده في الغالب أشياء، فإن طريقة الكلام هذه تتضمن النظرية التمثيلية عن الإدراك. وذلك هو أحد الأسباب، بالطبع، التي جعلت لوك يقلل من شأن المعرفة الحسية والفيزياء مقارنة بالرياضيات. ولذلك، فإن السؤال هو: هل باركلي تورط في نفس النظرية ونفس الصعوبات؟

يبدو أن الإجابة المناسبة عن هذا السؤال واضحة بدرجة كافية، شريطة أن نلتفت إلى فلسفة باركلي الخاصة بدلاً من الحقيقة التي تقول إن لوك قد أمده بنقطة الانطلاق. وإذا نظرنا إلى هذه الحقيقة وحدها، فربما نميل بسهولة إلى أن ننسب إلى باركلي النظرية التمثيلية في الإدراك. بيد أننا إذا التفتنا بعناية إلى فلسفته الخاصة، فإننا ندرك أنه لم يتورط في هذه النظرية.

إن ما يسميه باركلي بالأفكار ليس أفكاراً عن الأشياء: فهي أشياء. إنها لا تمثل كيانات موجودة وراءها: فهي نفسها كيانات. إننا عندما ندرك الأفكار لا ندرك صور الأشياء المحسوسة، ولكن ندرك الأشياء المحسوسة نفسها. يقول باركلي في كتابه «تعليقات فلسفية» بوضوح: «إن الافتراض الذي يقول إن الأشياء تتميز عن الأفكار يبطل كل حقيقة واقعية ويؤدي، بالتالي، إلى نزعة شكية كلية، لأن كل معرفتنا وتأملنا محصوران بأفكارنا الخاصة»[٥٥]. كما أن «إشارة الأفكار إلى الأشياء لا تكون أفكاراً»، إذا استخدمنا لفظ «فكرة عن»، هي سبب أساسي من أسباب الوقوع في الخطأ»[٥٦].

وذلك ليس، بالتأكيد، النظرية التمثيلية عن الإدراك التى، لا تطابق، بالفعل، فلسفة باركلى. لأنه لا وجود، بناء على مقدماته، لشىء تمثله الأفكار. ويعترض، كما يمكن أن نرى من الاقتباس الأول من الاقتباسين اللذين قدمناهما من قبل، على النظرية التى تؤدى إلى النزعة الشكية. لأنه إذا كانت الموضوعات المباشرة للمعرفة الحسية أفكاراً يُفترض أنها تمثل أشياء غيرها، فإننا لا نستطيع أن نعرف مطلقًا أنها تمثل، فى حقيقة الأمر، أشياء. ولا شك أن باركلى يستعير من لوك استخدام لفظ «فكرة» للموضوع المباشر للإدراك؛ غير أن ذلك لا يعنى أن الأفكار تفى بنفس الوظيفة، أو يكون لها نفس المكانة فى فلسفة باركلى التى تكون لها فى فلسفة لوك. إذ أن الأفكار عند لوك، وفقًا لطريقة حديثه الشائعة على الأقل، تفعل بوصفها وسائط بين الذهن والأشياء، بمعنى أنه على الرغم من أنها موضوعات مباشرة للمعرفة، فإنها تمثل أشياء خارجية لا تعتمد على أذهاننا. أما الأفكار عند باركلى فليست وسائط؛ لأنها هى نفسها أشياء.

الهوامش

(١) P. C., 162: 1, p. 22.

(٢) P. C., 178: 1, p. 24.

(٣) Ibid.

(٤) P. C., 291: 1, p. 43.

(٥) P. C., 553: 1, p. 69.

(٦) P. C., 642: 1, p. 78.

(٧) P. C., 492: 1, p. 62.

(٨) P. C., 581: 1, p. 72.

(٩) P. C., 593: 1, p. 74.

(١٠) P. Introduction, 6: 11, p. 27.

(١١) Ibid, 20: 11, p. 37.

(١٢) Ibid, 12: 11, p. 31.

(١٣) P. Introduction, 10: 11, p. 29.

(١٤) Ibid, 13: 11, p. 33.

(١٥) Eassy Concerning Human understanding, 4, 7,9.

(١٦) Ibid, 3: 3, p. 6.

(١٧) Ibid, 3: 3, p. 6.

(١٨) P. Introduction, 11: 11, p. 31.

(١٩) Ibid, 12: 11, p. 32.

(٢٠) Ibid, 15: 11, pp. 33 - 4.

(٢١) P. Introduction, 16: 11, p. 35.

(٢٢) P. 1, 3: 11, p. 42.

(٢٣) Ibid.

(٢٤) P. C., 429: 1, p. 53.

(٢٥) P. C., 593: 1, p. 74.

(٢٦) CF., For example, chapters 111 and IV of my Contemporary Philosophy (London, Burns and Oates, 1956).

(٢٧) P. C., 378: 1, p. 45.

(٢٨) Ibid.

(٢٩) Ibid.

(٣٠) P. C., 24: 1, p. 10.

(٣١) P. 1, 3: 11, p. 42.

(٣٢) P. 1, 1: 11, p. 41.

(٣٣) P., 1, 4: 11, p. 42.

(٣٤) Ibid.

(٣٥) P. C., 1, 5: 11, p. 42.

(٣٦) P.,1, 9: 11, pp. 44 - 5.

(٣٧) P., 1, 10: 11, p. 45.

(٣٨) P., 1, 1, 11: 11, p. 46.

(٣٩) P., 1, 17: 11, pp. 47 - 8.

(٤٠) يجب أن تُفهم كلمة «يحمل» بمعنى إيجابيٌ بالطبع، فالجوهر المادي يحمل أعراضاً. (المؤلف)

(٤١) P., 1, 16: 11, p. 47.

(٤٢) D., 1, 11: 197.

(٤٣) Ibid, p. 199.

(٤٤) ربما يرد «هلياس» بأن السبب الذى جعله لم يستطع أن يرضى طلب فيلونوس لمعنى واضح ومحدد هو أن فيلونوس كان يطلب منه أن يصف العلاقة بين الجوهر والأعراض عن طريق علاقة مختلفة. غير أن فيلونوس (أى باركلى) تمسك، بالطبع، بأن الظواهر أفكار. ولا يمكن، فى هذه الحالة، أن تلازم جوهراً غير محسوس، وغير مفكر. (المؤلف)

(٤٥) P., 1, 24:11, p. 51.

(٤٦) P. C., 1, 807:1, p. 97.

(٤٧) P. C., 1, 105:1, p. 38.

(٤٨) P., 1, 34:11, p. 55.

(٤٩) Ibid.

(٥٠) P., 1, 38:11, p. 57.

(٥١) P., 1, 39:11, p. 57.

(٥٢) P., 1, 35:11, p. 55.

(٥٣) P., 1, 33:11, p. 54.

(٥٤) Solipsism أو مذهب الذات الوحيدة، وهو مؤلف من مقطعين من اللاتينية Solus بمعنى وحيد، و ipse ومعناه أنا نفسي، وهو مذهب يرى أنه لا يوجد في العالم سوى موجود واحد هو «الأنا» ولا شيء سواها ويسمي أيضاً بمذهب «الأنانة» بمصطلحات ابن عربي. (المراجع)

(٥٥) P. C., 606: 1, p. 75.

(٥٦) P. C., 660: 1, p. 80.

الفصل الثالث عشر

باركلى (٣)

الأرواح المتناهية ؛ وجودها ، وطبيعتها ، وطابعها الخالد – نظام الطبيعة– تفسير باركلى التجريبى للفيزياء ، بصفة خاصة كما نراه فى رسالته «عن الحركة» – وجود الله وطبيعته – علاقة الأشياء المحسوسة بذواتنا وبالله – العلّية – باركلى وفلاسفة آخرون – بعض الملاحظات على أفكار باركلى الأخلاقية – ملاحظة على تأثير باركلى .

١ – إذا كانت الأشياء المحسوسة أفكاراً ، فإنها لا يمكن أن توجد إلا فى الأذهان أو فى الأرواح . وهكذا تصبح الأرواح هى الجواهر الوحيدة . إن الأفكار سلبية وخاملة: أما الأرواح، التى تدرج الأفكار ، فإنها نشطة وإيجابية ، « إن الشئ أو الوجود هو الاسم الأكثر عمومية للجميع ، إذ يندرج تحته نوعان متميزان تماماً ، وغير متجانسين ، ولا يمتلكان شيئًا مشتركًا سوى الاسم ، وأعنى بذلك الأرواح والصور. الأرواح جواهر نشطة ، ولا تنقسم ، أما الصور فهى موجودات خاملة ، سريعة الزوال، وغير مستقلة ، لا تقوم بذاتها ، غير أن الأذهان أو الجواهر الروحية تحملها [١] ، أو توجد فيها [٢] .

ولذلك ، لا يمكن أن تكون الأرواح صوراً أو تشبه الصور . « يتحتم علينا – بالتالى – أن نميز بين الروح والصورة [٣] ، لكن نمنع الطبائع المبهمة والغامضة تماماً، المختلفة وغير المتشابهة . والقول بأن هذا الجوهر الذى يحمل ، أو يدرك الصور هو نفسه صورة أو أشبه بصورة ، هو خلف محال بصورة واضحة . «فمن المستحيل – بالفعل – وبصورة واضحة أن تكون هناك أى صورة كهذه» [٤] . إن الروح موجود

بسيط لا ينقسم ، ونشط : ويُسمي بالفهم عندما يدرك صوراً ، ويُسمي بالإرادة عندما ينتجها أو يؤثر عليها . وبالتالي ، لا يمكن أن تكون هناك صورة تتكون من نفس أو روح : لأن كل الصور أيا كانت ، لأنها سلبية وخاملة ، لا يمكن أن تمثل لنا ، عن طريق صورة أو ما يشبهها ، ما يفعل [٥] .

وعندما يقول باركلي إنه لا يمكن أن تكون لدينا صورة عن الروح ، فإنه يستخدم لفظ «صورة» بالمعنى الفني الموجود عنده . إنه لا يعني أن لدينا معرفة بما تدل عليه كلمة «الروح» بل يجب علينا أن نسلِّم بأن « لدينا فكرة ما عن النفس ، والروح، وعمليات الذهن ، مثل : الإرادة والحب ، والكراهية ، من حيث إننا نعرف أو نفهم معنى هذه الكلمات [٦] . ولذلك يميز باركلي بين «الصورة» أعني الذهني أو الروحي كموضوع ، و«الفكرة» أعنى المحسوس أو الجسمي كموضوع ، إنه يمكن أن تكون لدينا فكرة عن الروح، ولا تكون لدينا عنها صورة بالمعنى الفنى . « ربما نقول ، بمعنى واسع بالفعل ، إن لدينا صورة ، أو بالأحرى فكرة عن الروح ، أى أننا نفهم معنى الكلمة وإلا فلن نستطيع أن نؤكد أو ننكر أى شئ عنها » [٧] . إن الروح يمكن أن توصف بأنها « ما يفكر ، وما يريد ، وما يدرك ، ويؤلف ذلك ، ذلك وحده ، دلالة اللفظ » [٨] . ولابد أن نتذكر أن هناك مدخلاً في مذكرات باركلي [٩] يفترض أن إمكانًا خطر بباله لأن يطبق نفس النوع من التحليل الظاهرى على الذهن الذى طبقه على الأجسام . غير أنه رفض هذه الفكرة . فقد بدا واضحًا له أنه إذا ارتدت الأشياء المحسوسة إلى صور، فلابد أن تكون هناك أرواح أو جواهر روحية تدرك هذه الصور .

وينشأ تساؤل هو : كيف نعرف وجود الأرواح ، أعنى وجود كثرة من أرواح متناهية أو ذوات متناهية ؟ إننا نعي وجودنا الخاص عن طريق الإحساس الداخلي أو التأمل ، ونعي وجود الأرواح الأخرى عن طريق الذهن [١٠] . فالقول بأنني موجود ، هو قول واضح ، لأنني أدرك صوراً ، وأعي أنني أتميز عن الصور التى أدركها. بيد أنني لا أعرف وجود الأرواح المتناهية الأخرى أو الذوات المتناهية الأخرى إلا عن طريق الذهن ، أى عن طريق الاستدلال. « وواضح أننا لا نستطيع أن نعرف وجود الأرواح

الأخرى، إلا عن طريق عملياتها ، أو عن طريق الصور التي تثيرها فينا . فأنا أدرك حركات عديدة ، وتغيرات، وارتباطات من صور ، تخبرني بأن هناك كائنات فاعلة معينة مثل ذاتي ، تلازمها ، وتتضافر في إنتاجها، وهكذا لا تكون المعرفة التي لديّ عن أرواح أخرى مباشرة مثل معرفة صوري، ولكنها تعتمد على توسط صور، تشير عن طريقي إلى كائنات فاعلة أو أرواح تتميز عن ذاتي بوصفها آثاراً أو علامة ملازمة [١١]. ويعود باركلي إلى هذه المسألة في كتابه « ألسيفرون» [أو الفيلسوف الصغير] . « أنني لا أرى الأسليفرون» بصورة دقيقة ، أي الشئ الفردي المفكر ، ولكني أرى فقط علامات مرئية ودلائل من حيث إنها تفترض وجود ذلك المبدأ أو النفس المفكرة العاقلة ، وتستدل عليها [١٢]. ويقيم تماثلاً بين معرفتنا المباشرة بالأرواح المتناهية الأخرى ومعرفتنا المباشرة بالله . وتصل في كلتا الحالتين إلى وجود فاعل نشط عن طريق علامات محسوسة .

وبغض النظر عن أي نقد ممكن آخر ، فإن هذا التفسير لمعرفتنا بوجود أرواح أو ذوات متناهية أخرى يبدو أنه يعاني من الصعوبة الآتية : يرى باركلي أنه " عندما نرى لون شخص ما ، وحجمه ، وشكله ، فإننا لا ندرك إلا إحساسات معينة أو صوراً تُثار في أذهاننا: وتخدمنا هذه الإحساسات أو الصور ، التي تظهر لأنظارنا تجمعات مختلفة ومتميزة ، في تحديد وجود أرواح متناهية ومخلوقة مثل ذواتنا [١٣] . إننا لا نرى إنساناً ما ، إذا كنا نقصد بإنسان ذلك الذي يعيش ، ويتحرك ، ويدرك ، ويفكر كما نفعل نحن، ولكنا نرى فقط تجمعاً من صور ترشدنا لكي نعتقد أن هناك مبدأ للتفكير والحركة متميزاً مثل ذواتنا، يلازمه ويمثله [١٤] . لكن حتى إذا فكرت بهذه الطريقة ، فهل أستطيع أن أتيقن من الصور التي تتولد فيّ والتي أعزوها إلى أرواح متناهية أخرى لا تكون بالفعل معلولات (آثاراً) لله ؟ فإذا أنتج الله فيّ ، دون أن يكون هناك أي جوهر مادي ، الصور التي يُنظر إليها بناء على نظرية الجوهر – العرض على أنها أعراض لجوهر مادي أو جسمي ، فكيف يمكنني أن أتأكد من أنه لم ينتج فيّ ، دون أن يكون هناك أي ذوات متناهية أخرى ، الصور التي آخذها لأن تكون علامات على وجود تلك الذوات ، أعني وجود جواهر روحية غير ذاتي ؟ .

وقد يبدو للوهلة الأولى أن باركلى شعر بهذه المشكلة. لأن يؤكد أن وجود الله أشد وضوحاً من وجود الكائنات البشرية ، بيد أن السبب الذى يستند إليه فى هذا القول هو أن عدد علامات وجود الله أكبر من عدد علامات وجود أى شخص معين. لذلك يتساءل ألسيفرون قائلاً : « ماذا! هل تزعم أن نفس اليقين الذى يكون لديك عن وجود الله، يمكن أن يكون لديك عني أنا ، الذى تراه بالفعل واقفًا أمامك ويتحدث إليك » ؟ (١٥) ويرد «يفرانور» قائلاً : « نفس اليقين إن لم يكن أعظم » . ويمضى ليقول إنه بينما يقتنع بوجود ذات متناهية أخرى عن طريق علامات قليلة فقط ، « فإننى أدرك فى جميع الأوقات وجميع الأماكن علامات حسية تثبت وجود الله» . وعلى نحو مماثل يقول باركلى فى كتابه «مبادئ ...» ربما نؤكد أيضاً أننا ندرك وجود الله بصورة أكثر وضوحاً من إدراك وجود الناس ، لأن آثار الطبيعة أكثر وفرة وأكثر معقولية من الآثار التى تنسب إلى الكائنات البشرية الفاعلة (١٦) . غير أنه لا يخبرنا كيف نستطيع أن نتأكد من أن الصور التى نأخذها كعلامات على وجود جواهر روحية متناهية تكون بالفعل ما نعتقد أنها تكون كذلك . وعلى أية حال ، ربما يرد بأننا نميز ، فى حقيقة الأمر ، بين الآثار الجزئية التى ننسبها إلى موجودات فاعلة متناهية ، والنظام العام للطبيعة الذى يفترض هذه الآثار ، ولا تحتاج هذه النظرية إلى أسس أبعد للتمييز من تلك الأسس التى تكون لدينا بالفعل ونستخدمها . إننا نستدل على وجود ذوات أخرى من أفكار أو آثار يمكن ملاحظتها تشبه تلك التى نعي إنتاجها ، وهذا دليل كاف . غير أنه إذا لم يقتنع أى شخص برد كهذا ، وأراد أن يعرف ماذا عساه أن يكون التبرير ، بناء على مقدمات باركلى، لصنع هذا الاستدلال ، فإنه لا يجد عونًا كبيراً من كتابات باركلى .

لقد ذكرنا بعض الأوصاف التى يقدمها باركلى لطبيعة الروح . لكن يصعب ، فيما أعتقد ، أنه يمكن أن نزعم – بنجاح – أن أوصافه متسقة باستمرار . إذ أنه يفترض فى كتابه « تعليقات فلسفية» أن الذهن «كومة» من الإدراكات . فإذا استبعدت الإدراكات ، فإنك تستبعد الذهن : وإذا أبقيت على الإدراكات ، فقد أبقيت على الذهن (١٧) . ولم يتابع باركلى ، كما لاحظنا ، هذا التحليل الظاهرى للذهن ، بيد أنه يقول أيضاً فيما بعد إن وجود (esse) الأرواح هو الإدراك وذلك يستلزم أن تكون الروح

هى ، أساسًا ، فعل الإدراك، ومع ذلك ، يخبرنا أيضًا أن كلمة «روح» تعنى «ذلك الذى يفكر ، ويريد ، ويدرك؛ ويؤلف ذلك ، وذلك فقط ، دلالة اللفظ» [١٨] . ولذلك نستطيع أن نقول بوجه عام إن باركلى رفض فكرة تطبيق نمط التحليل الظاهرى على الذهن ، ذلك النمط الذى طبقه على الأجسام وقبل نظرية لوك عن الجوهر اللامادى أو الروحى [١٩] ، وأثبت – بالطبع – بناء على هذا الأساس ، خلود النفس أو الروح البشرية .

إذا كانت نفس الإنسان ، كما يذهب البعض ، لهبًا حيويًا رقيقًا ، أو نظامًا من أرواح حيوية ، فإنها تكون قابلة للفساد مثل الجسم ، إنها لا تبقى بعد « دمار المعبد الذى يحوطها» [٢٠] ، غير أننا بيَّنا أن النفس لا تنقسم ، وليست مادية وغير ممتدة ، ولا يمكن ، بالتالى ، أن تفسد [٢١] ، وليس معنى ذلك أن النفس البشرية لا يمكن أن تفنى وتتلاشى حتى عن طريق قدرة الله اللامتناهية ، « لكنها ليست عُرضة لأن تفسد أو تنحل عن طريق قوانين الطبيعة العادية أو الحركة » [٢٢] . وهذا ما نعنيه بقولنا إن نفس الإنسان خالدة بصـــورة طـبيعـيــة، أعنى أنها لا يمكن أن تتـــأثر بالحــركات ، أو التغيرات ، والفساد « ذلك الذى نراه يصيب الأجسام الطبيعية باستمرار » [٢٣] . لقد اعتنق أسوأ جانب فى الجنس البشرى بشدة الفكرة التى تقول إن النفس البشرية جسدية وقابلة للفساد ، بوصفها الترياق الأكثر فاعلية ضد كل انطباعات الفضيلة والدين [٢٤] . بيد أن النفس ، من حيث إنها جوهر روحى ، خالدة بصورة طبيعية ؛ وهذه الحقيقة ذات أهمية عظيمة للدين والأخلاق .

٢ – وإذا عدنا من الأرواح إلى الأجسام ، فإننا نرى أن تحليل باركلى للأجسام لا يمس الطبيعة الحقيقية . « هناك طبيعة حقيقية ، ويحتفظ التمييز بين الحقائق الواقعية والخيالات بقوته الكاملة » [٢٥] . ولذلك ، كان من المناسب تمامًا أن نتحدث عن قوانين الطبيعة : « هناك قوانين معينة عامة تسرى فى سلسلة المعلومات الطبيعية بأسرها : ونعرف هذه السلسلة عن طريق الملاحظة ودراسة الطبيعة .. [٢٦] ولذلك ، فإن باركلى على إستعداد تام لأن يتحدث عن "النسق كله ، الهائل ، والجميل ، والعظيم ، الذى يفوق كل تعبير ، وكل تفكير [٢٧] . ولا بد أن نتذكر أن الأشياء المحسوسة أو الأجسام ،

عنده هي ، بصورة دقيقة ، ما ندركه أو ما نستطيع أن ندركه ، ويطلق على هذه الظواهر اسم «الصور» . وتكوِّن هذه الصور نموذجًا متماسكًا : لأننا نستطيع أن نميز ألوانًا من التتابع بصورة كبيرة أو قليلة . ويمكن التعبير عن ألوان التتابع المنتظم فى صورة "قوانين" أى تقريرات عن السلوك المنتظم للأشياء المحسوسة. غير أن الارتباطات الموجودة في الطبيعة ليست ارتباطات ضرورية : إذ أنها قد تكون أكثر أو أقل انتظامًا، لكنها تكون حادثة (ممكنة) باستمرار . ويطبع خالق الطبيعة ، أى الله الصور على أذهاننا في حلقات أكثر أو أقل انتظامًا . والقول بأن (س) تتبع بانتظام (ص) معناه أن الله طبع فينا صورًا بهذا النظام ، وطالما أن كل الحلقات الجزئية المنتظمة ، وكل نظام الطبيعة بوجه عام ، يعتمد على الفاعلية والإرادة الإلهية ، فإن ما نطلق عليه اسم «الطبيعة» يتخلله – من حيث إنها كذلك – الحدوث (الإمكان) .

لم ينكر باركلى بالتالى الفيزياء ، أو الفلسفة الطبيعية ، بيد أن القوانين الفيزيائية التي تقرر مثلاً – أن أنواعًا معينة من الأجسام يجذب بعضها بعضًا تؤكد ارتباطات واقعية وليست ضرورية ، فالأجسام المعينة التى تسلك على نحو عين تعتمد على الله ، ومع إننا قد نتوقع أن الله يفعل بصور مطردة ومنظمة على الأكثر فإننا لا نستطيع أن نعرف أنه يسلك بنفس الطريقة باستمرار . وإذا ، قلنا ، بوجه عام ، إن (س) تتبع (ص) باستمرار ، وإذا لم تتبعها فى مناسبة معينة ، فإننا قد نضطر إلى الحديث عن المعجزة ، لكن إذا فعل الله بصورة معجزة ، أعنى بطريقة تختلف أتم الاختلاف عن الطريقة التي يفعل بها عادة فإنه إن شئنا أن نقول ، لا يكسر قانونًا صلبًا وراسخًا من قوانين الطبيعة . لأن قانون الطبيعة يقرر الطريقة التى تسلك بها الأشياء بوجه عام فى الواقع، أى ما جرت عليه التجربة ، ولا يقرر الطريقة التى تسلك بها . « إننا قد نلاحظ قوانين الطبيعة العامة عن طريق ملاحظة دءوب للظواهر داخل مجال رؤيتنا ، ونستنبط منها الظواهر الأخرى ، وأنا لا أقول نبرهن ، لأن كل الاستنباطات امن هذا النوع تعتمد على افتراض هو أن خالق الطبيعة يعمل بصورة منتظمة ومطردة باستمرار ، وعن طريق ملاحظة مستمرة لتلك القوانين نسلِّم بمبادئ : لا نستطيع أن نعرفها بوضوح [٢٨] ، لقد اعتاد الله ، بلغة الصور ، أن يطبع فينا صورًا ذهنية بنظام معين

أو بألوان من التتابع المعين المنتظم . ويساعدنا ذلك على صياغة «قوانين الطبيعة» . بيد أن الله ليس ملزماً على الإطلاق بأن يطبع فينا صوراً ذهنية بنفس النظام باستمرار. ولذلك ، فإن المعجزات ممكنة . فهي لا تتضمن أي إعاقة لارتباطات ضرورية بين صور متميزة لأنه لا وجود لمثل هذه الارتباطات الضرورية . إن هناك – في حقيقة الأمر طبيعة حقيقية ، وهناك نظام الطبيعة ، لكنه ليس نظاماً ضرورياً .

٣ – لقد افترضتُ في القسم السابق وجود الله ، ووجهة نظر باركلي عن الطريقة التي يفعل بها الله ، لأنني أردت أن أبين الحقيقة التي تقول إن نظام الطبيعة عنده ليس نظامًا ضروريًا ، وأود في هذا القسم أن أوضح تفسير باركلي التجريبي ، وحتى الوضعي ، للفيزياء كما نراه بصفة خاصة في رسالته « عن الحركة» .

لقد كان لهجوم باركلي على الأفكار العامة المجردة صداه في تفسيره للفيزياء. فهو لم يقل إن استخدام ألفاظ مجردة غير مشروع وليس له غرض مفيد ، وإنما افترض أن استخدام هذه الألفاظ قد يؤدي بالناس إلى أن يتخيلوا أن لديهم معرفة أكثر مما لديهم بالفعل ، لأنهم يستطيعون استخدام كلمة ما لكي تغطي جهلهم . » إن المبدأ الآلي العظيم الشائع الآن هو الجاذبية . فالقول بأن حجراً يسقط على الأرض ، أو أن البحر يرتفع عن طريق القمر، قد يبدو للبعض أن الجاذبية تفسره بصورة كافية . لكن كيف عرفنا أن ذلك يتم عن طريق الجاذبية ؟ [٢٩] . قد يعتقد عالم الفيزياء (وباركلي كثيراً ما يتحدث عن «الرياضيين») أو الفيسلوف الطبيعي أن لفظًا مثل «الجاذبية» يدل على خاصية جوهرية تلازم الأجسام التي تفعل من حيث إنها علّة حقيقية . بيد أنها ليست كذلك. فمن حقائق الواقع التجريبي الخالص أن العلاقات التي نلاحظها بين بعض الأجسام هي من هذا النوع حتى إننا نصفها بأنها حالات ذات جذب متبادل غير أن لفظ «جاذبية» لا يدل على كيان ومن العبث أن نفترض أن استخدام لفظ كهذا يفسر سلوك الأجسام ، إن الفيزيائي يهتم بوصف ، وبجمع مماثلات تحت « قوانين » عامة ، بقصد التنبؤ والمنفعة العملية ؛ لكنه لا يهتم بتفسير علّي ، إذا قصدنا « بالعلّة» علّة نشطة فاعلة . وإن لخطأ جسيم أن نفترض أن ظواهر،

مثل أ ، ب ، جـ ، تُفسر عن طريق القول بأنها ترجع إلى س ، حيث س لفظ مجرد ، لأنه إذا افترضنا ذلك فإننا نسئ فهم استخدام اللفظ . فهو لا يدل على أى كيان يمكن أن يكون علّة نشطة فاعلة .

يطور باركلى هذه الوجهة من النظر فى رسالته « عن الحركة » فهو يبدأ هذه الرسالة بملاحظة مؤداها أنه « يجب علينا ونحن نتعقب الحقيقة أن نكون على حذر من أن تضللنا الألفاظ التى لا نفهمها فهمًا صحيحًا . ولقد تحدث معظم الفلاسفة عن الحذر ، لكن قلة منهم هم الذين التزاموا به» [٣٠] . "خذ مصطلحًا مثل «جهد» و«عزم» ، تجد أن هذه الألفاظ لا يمكن أن تنطبق بصورة مناسبة إلا على الأشياء الحية ، وعندما تُطبق على الأشياء الجامدة فإنها تُستخدم بصورة مجازية وبمعنى غامض ، كما أن الفلاسفة الطبيعيين اعتادوا أن يستخدموا ألفاظًا عامة مجردة ، وهناك ما يدعوا إلى الظن أنهم يعنون كيانات فعلية خفية .

فيتحدث بعض الكتاب – مثلاً – عن المكان المطلق كما لو كان شيئًا ما أو كيانًا متميزًا . بيد أننا لن نجد إذا قمنا بالتحليل ، « شيئًا أخر تدل عليه هذه الكلمات سوى عدم أو سلب ، أى تدل على عدم محض » [٣١] .

إنه ينبغى علينا ، كما يرى باركلى ، أن " نميز الفروض الرياضية عن طبائع الأشياء » [٣٢] . فألفاظ مثل : " القوة" و"الجاذبية" و "الجذب" لا تدل على كيانات فيزيائية أو ميتافيزيقية ؛ لأنها "فروض رياضية" فالجاذبية ، قد استخدمها نيوتن – بالتأكيد – لا بوصفها خاصية فيزيائية حقيقية ، بوصفها فرضًا رياضيًا . وعندما يميز ليبنتنس الجهد المبدئى أو الانجذاب عن الدفعة ، فإنه يسلِّم بأن هذه الكيانات لا توجد فى الطبيعة بالفعل ولكنها تتكون عن طريق التجريد [٣٣] . إن علم الميكانيكا لا يمكن أن يتقدم دون استخدام التجريدات والفروض الرياضية ونجاحه هو الذى يبرر استخدامها ، أعنى نفعها العملى . بيد أن الفائدة العملية للتجريد الرياضى لا يبرهن على أنه يدل على أى كيان فيزيائى أو ميتافيزيقى . "إن عالم الميكانيكا يستخدم ألفاظًا عامة ومجردة ، متخيلاً أن هناك قوة ، وفعلاً وجاذبية ، موجودة فى الأجسام .. وهى ذات فائدة عظيمة للنظريات والصياغات وأيضًا لحسابات الحركة ، وحتى إذا كانت

موجودة فى حقيقة الأشـــياء ، وفى أجـــسام مـــوجودة بالفعل ، فإنـــنا نبحث عنها بدون فائدة، تماماً مثل الأشياء التى تكون أوهاماً يضعها علماء الهندسة عن طريق تجريد رياضى " (٣٤) .

ومن الأسباب الرئيسية التي تجعل الناس يميلون إلي أن تظللهم ألفاظ مجردة كتلك التى تُستخدم فى الفيزياء أنهم يعتقدون أن عالم الفيزياء يهتم بالعثور على العلل الحقيقية الفاعلة للظواهر . إنهم يميلون – من ثم – إلي الإعتقاد بأن كلمة مثل "الجاذبية" تدل على كيان موجود أو على خاصية تكون العِلَّة الحقيقية الفاعلة لحركات معينة ، وتفسر هذه الحركات ، بيد « أنه ليس من اختصاص الفيزياء أو الميكانيكا أن تقدم عللاً فاعلة ... (٣٥) ، وأحد الأسباب التي جعلت باركلي يقول ذلك هو – بالطبع – أن العلل الحقيقية الوحيدة – من وجهة نظره – هى كائنات غير جسمية فاعلة ، ويظهر ذلك فى الإقتباس الآتى : "لابد أن نبحث فى الفلسفة الفيزيائية عن علل الظواهر وحلولها من مبادئ آلية . ولذلك لا يُفسر شئ ما تفسيراً فيزيائيًا عن طريق تعيين علّته النشطة اللاجسمية ، ولكن عن طريق البرهنة على ارتباطه بمبادئ آلية ، مثل : الفعل ورد الفعل نقيضان ومتساويان باستمرار ... (٣٦) لكن ما الذى نعنيه بالمبادئ الآلية؟ إن القوانين الأولية للحركة » التى نبرهن عليها عن طريق تجارب ، ويطورها الاستدلال ويجعلها كلية ... تُسمى بصورة مناسبة مبادئ ، لأننا نستمد منها نظريات آلية عامة وتفسيرات جزئية للظواهر(٣٧) . وبالتالى فإن تقديم تفسير فيزيائى لحدث ما ، هو بيان كيف يمكن أن يُستنبط من فرض ذى مستوى عال . وتهتم تفسيرات من هذا النوع بالسلوك أكثر من الاهتمام بالوجود. إذ أن وجود الظواهر يتم تفسيره بفلسفة ميتافيزيقية عن طريق اشتقاقه من علته الفاعلة الحقيقية ، التى تكون جسمية . إن عالم الفيزياء يهتم إلى هذا الحد «بالعلل» أى أنه عندما يجد (ب) تتبع باستمرار (أ)، ولا تحدث على الإطلاق عندما لا تسبقها (أ) ، حيث تكون (أ) و(ب) ظاهرتين ، فإنه يتحدث عن (أ) بوصفها علّة ويتحدث عن (ب) بوصفها معلولاً . غير أن الظواهر صور، ولا يمكن أن تكون الصور عللاً فاعلة نشطة ، إذا كان ذلك ما تعنيه العلل، فإن عالم الفيزياء لا يهتم بها .

ولذلك يزعم باركلى أن نظريته عن الصور وميتافيزيقاه لا يعطلان العلم، شريطة أن تُفهم طبيعة العلم . ولابد من استبعاد الميتافيزيقا من الفيزياء ، ويجب عدم الخلط بينهما . وسيخلص هذا الاستبعاد الفيزياء من ألوان من الغموض ، ومن الإسهاب الغامض، وسيخلصنا من أن تضللنا الكلمات ، مع إنها قد تكون مفيدة ، التى لا تدل على كيانات أو خصائص فعلية لكيانات . ولم يستبعد باركلى فى الوقت نفسه الميتافيزيقا من الفيزياء لكى تنحل الميتافيزيقا. لقد كانت رغبته بالأحرى أن يحدد الطريق للميتافيزيقا. لأنه إذا فهمنا أن العلم الفيزيائى لا يهتم بعلل الظواهر النشطة الفاعلة ، فإننا نتخلص فحسب من تفسير وظيفة الكلمات ومعناها مثل : الجاذبية، والجذب، ولكن نندفع أيضًا لكى نبحث فى كل مكان عن عِلَّة وجود الظواهر، ويتحدث باركلى عن الفيزياء بطريقة وضعية ، ولكن كان فى ذهنه الرغبة أن يرجع الناس عن فكرة مؤداها أنه يمكن تقديم تفسير عِلِّيٍّ كاف عن طريق كلمات مثل :الجاذبية والجذب.. وغيرهما، التى لا تدل على كيانات ، أو صفات موجودة ، لكنها تستخدم لكى تفى بفرض فى الفروض التى تثبت صحتها عن طريق نجاحها فى تجميع ظواهر، واستنباطها من مبادئ معينة تصف سلوك الأجسام . كما أنه أراد أن يرتد الناس عن تفسير خاطئ لوظيفة العلم الفيزيائى، لأنه كان يرغب فى أن يبين لهم أن التفسير العِلِّى الصحيح للظواهر لا يمكن أن يوجد إلا فى الميتافيزيقا، التى تبرهن على علاقة الظواهر بالله، العلة القصوى غير المجسمة الحقيقية الفاعلة ." إنه يمكن بيان الظلام الذى يحيط بالعلل الفاعلة الحقيقية ، ويمكن معرفتها بالتالى – إلى حد ما – عن طريق التأمل والبرهان . إن معالجتها من شأن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا " (٣٨) .

لقد أشرنا فى هذا القسم إلى الفيزياء أو العلم الفيزيائى. مفهوما على أنه يتضمن علم الميكانيا ، غير أن باركلى يقوم بتمييز غريب بين الفيزياء وعلم الميكانيكا فى رسالته "عن الحركة" ففى الفيزياء تكون الهيمنة للحس والتجربة ، اللذين لا يصلان إلا إلى معلولات (آثار) ظاهرية ، أما فى علم الميكانيكا فيسمح بالأفكار المجردة للرياضيين " (٣٩) . وبمعنى آخر ، تهتم الفيزياء بوصف الظواهر وسلوكها بينما تتضمن الميكانيكا فروضًا منظرة ومفسرة تستخدم الرياضيات . والسبب الذى دفع

باركلى إلى القيام بهذا التمييز هو أنه أراد أن يميز بين الوقائع الملاحظة التى نكونها لكى نفهم أو نفسر هذه الوقائع . لأنه إذا لم نقم بهذا التمييز الأخير، فإننا نميل إلى التسليم بكيانات خفية تناظر المصطلحات المجردة " للرياضيين" . إن كلمات مثل : "الجاذبية" أو "القوة" لا تدل على وقائع يمكن ملاحظتها. ولذلك ربما نميل إلى الاعتقاد بأنه يجب أن تكون هناك كيانات خفية أو صفات تناظر هذه "الألفاظ" . « لكنْ ماذا عساها أن تكون خاصية خفية . أو كيف يمكن أن تفعل أى خاصية ، أو تفعل شيئًا ، فذلك أمر نادراً ما تستطيع أن نتصوره – ونحن لا نستطيع بالفعل أن نتصوره... فما يكون خفيًا فى ذاته لا يفسر شيئًا » [٤٠] . لكن إذا ميزنا بدقة بين وقائع ملاحظة والفروض التى نكونها لكى نفسرها ، فإننا سنكون فى وضع أفضل لفهم وظيفة الألفاظ المجردة التى تستخدم فى هذه الفروض . "إن الألفاظ تُخترع ، من جهة ، عن طريق عادة مشتركة لاختصار الكلام ، وتستنبط – من جهة – من أجل التعليم "[٤١] . إننا نتأمل فى الأجسام الجزئية عندما نتأمل فى الأشياء المحسوسة . غير أننا نحتاج إلى ألفاظ مجردة من أجل قضايانا الكلية عن الأجسام الجزئية .

٤ – إذا هناك بالتالى نظامًا للطبيعة عند باركلى أى نسقًا من الظواهر أو الصور الذهنية يجعل بناء العلوم الطبيعية ممكنًا بيد أنه من العبث كما رأينا توًا أن ننظر إلى العالم على أن مهمته هى معرفة علة أو علل وجود الظواهر ، ويفترض ذلك فى الحال أن دليل باركلى على وجود الله دليل بعدى يختلف عن الدليل العلى . فعندما يقول فى كتابه "تعليقات فلسفية" محال أن يبرهن على وجوجود الله من فكرته . إذ لا توجد لدينا صورة عنه . إن ذلك مستحيل "[٤٢] ، إنه يفكر أساسًا وبلا شك فى إستخدامه الفنى لكلمة "صورة" لأنه واضح أنه لا يمكن أن تكون هناك صورة عن الله ، إذا كان "الله" يعنى موجوداً روحيًا ، وتستخدم "الصورة" لموضوع الإدراك الحسى . وعندما قال ألسفرون" إن الحجج الميتافيزيقية يجب ألا تحثه ولا تدفعه " مثلما تدفعنا صورة موجودة كاملة تمامًا [٤٣] ، ويجب أن نتذكر أن "ألسيفرون" هو "الفيلسوف الصغير" ، والمدافع عن مذهب الإلحاد. ومع ذلك يمكن أن نقول إن باركلى لم يقبل الدليل الأنطولوجى ، كما استخدمه "أنسلم" و"ديكارت" بطرق مختلفة . إن دليله حجة عليه ،

يقوم على وجود الأشياء المحسوسة. والخاصية التى تميز حجة باركلى على وجود الله هى الاستخدام الذى يستخدمه لنظريته عن "الصور" فإذا كانت هذه الصور لا تعتمد ببساطة على أذهاننا ، فإنها لابد أن تشير إلى ذهن غير ذهننا الخاص . " واضح لكل شخص أن تلك الأشياء التى نطلق عليها اسم الأعمال الطبيعية ، أى الجزء الأعظم من الصور أو الأفكار التى ندركها ، لا تنتجها إرادات الناس ، ولا تعتمد عليها . ولذلك توجد روح أخرى تسببها ، لأنه لا يمكن أن تقوم بذاتها " (٤٤) .

ويضع باركلى فى كتابه "المحاورات.." الدليل على وجود الله فى هذه الصورة الموجزة: "توجد الأشياء المحسوسة بالفعل ، وإذا كانت موجودة فإن ذهنًا لا متناهيًا يدركها بالضرورة : وبالتالى هناك ذهن لامتناه ، أو إله " . إن ذلك يزودك ببرهان مباشر ، من مبدأ واضح إلى حد ما ، على وجود إله (٤٥) ، ولم يدخل باركلى فى تفصيل عن مسألة وحدانية الله ، إذا يبدو أنه انتقل بصورة مباشرة كبيرة أو قليلة من التقرير بأن الموضوعات المحسوسة أو الصور لا تعتمد على أذهاننا إلى نتيجة هى أنها تعتمد على ذهن واحد لامتناه . إنه يسلم من الناحية العملية بأن نظام الطبيعة وانسجامها وجمالها يظهر أن الطبيعة نتاج روح حكيم ، كامل أى الله ، الذى يسند كل الأشياء بقوته . ونحن لا نرى الله بالطبع . بيد أننا نرى فى حقيقة الله ، الأرواح المتناهية . إننا نستدل على وجود روح متناه من "التجميع المتناهى والضيق لصور "بينما" ندرك فى جميع الأزمان وكل الأماكن دلائل واضحة جلية على الألوهية » (٤٦).

إن عيوب الطبيعة ونقائصها لا تكون أى حجة صحيحة ضد هذا الاستدلال . فربما يبدو التلف الظاهرى للبذور والأجنة والدمار العارض للنباتات غير الناضجة والحيوانات ، أنه يشير إلى خطأ . وإدارة وتنظيم غير متقنين ، إذا حكمنا بالمقاييس البشرية . غير أنه يجب " عدم تفسير الكثرة الرائعة من الأشياء الطبيعية بأنه ضعف أو إسراف فى الموجود الفاعل الذى أنتجها ، ولكن يجب النظر إلى ذلك على أنه حجة على غنى قوته " (٤٧) . ويمكن أن نرى كثيراً من الأشياء التى تبدو لنا شراً ، لأنها تؤثر فينا بصورة مؤلمة ، إنه خير إذا نظرنا إليها على أنها جزء من نسق الأشياء كله .

ويصور باركلى فى كتابه "ألسيفرون" المتحدث بهذا الاسم بأنه يقول إنه بينما قد نزعم بصورة معقولة أن شراً قليلاً فى الخلق يضع الخير فى ضوء أقوى ، فإن هذا المبدأ لا يمكن أن يفسر "التشويهات بصورة كبيرة وقاتمة .. إن القول بأن رزيلة كثيرة وفضيلة على الأرض ، وأن قوانين مملكة الله لا يعمل بها رعاياه وهو ما لا يمكن أن يتفق مع حكمة الملك الأعظم الفائقة وخيريته [٤٨] . ويرد باركلى على ذلك بأن الأخطاء الأخلاقية هى نتيجة الاختيار البشرى ، كما أنه ينبغى ألا نغالى فى مكانة الموجودات البشرية فى الكون . يبدو أن الوحى ليس هو الذى يقودنا فقط ، ولكن الحس المشترك أيضًا ، أى الملاحظة والاستدلال من مماثلة الأشياء المحسوسة ، إلى أن نستنتج أن هناك ألوانًا من نظام الكائنات العاقلة التى لا تحصى والتى تكون أكثر سعادة وأكثر كمالاً من الإنسان [٤٩] .

ومن الخطأ أن نستنتج من عرض باركلى المختصر إلى حد ما للبرهان على وجود الله أن الفيلسوف الذى لديه استعداد لأنه يطبق تحليلاً نقدياً على ألفاظ مثل "الجوهر المادى " يغفل الصعوبات التى يمكن أن تواجهه فى تحليل معنى الألفاظ التى يتصف بها الله ، ولذلك يجعل لسكليس Lysicles يتحدث كالآتى : "لابد أن تعرف بالتالى أن وجود الله ، أساسًا ، مسألة فى ذاتها ذات نتيجة صغيرة ، وقد يسلم المرء بذلك دون أن يأتى بالكثير . إن المسألة العظيمة هى : ما هو المعنى الذى تؤخذ به كلمة الله ؟ " [٥٠] . يقول "لسيكليس" إن هناك أناسًا أثبتوا أن ألفاظًا مثل الحكمة والخيرية ، عندما نصف بها الله "لابد أن تفهم بمعنى مختلف أتم الاختلاف عما يعنونه بالمعنى الدارج ، وعن أى شئ يمكن أن نكوِّن عنه فكرة أو يمكن أن نتصوره " [٥١] . وذلك يستطيعون أن يواجهوا اعتراضات تثار ضد نسبة هذه الصفات إلى الله بإنكار أنها تعزى بأى معنى معروف . غير أن هذا الإنكار يساوى إنكار أن الصفات تنتمى إلى الله على الإطلاق . " وهكذا عندما ينكرون صفات الله ، فإنهم ينكرون – بالفعل – وجوده على الرغم من أنهم ربما لا يكونون على وعى بذلك " [٥٢] . وبمعنى آخر . إن التأكيد على أنه ينبغى أن تفهم الألفاظ التى تنسب إلى الله بمعنى مبهم خالص ، هو تأكيد للمذهب اللاأدرى . إن

هؤلاء الناس يبخسون – بالتالي – معنى كلمة "الله" بتعـديلات هي أنه " : لا شيء يبقى سوى الاسم بدون أي معنى يضاف إليه " (٥٣) .

يرى "لسكليس " أن هذا الموقف اللاأدري يدعمـه عـدد من آباء الكنيسـة والأسكولائيين . غير أن "أقريطون" يقدم – وهو يعتذر عن إدخال هؤلاء الكتاب غير المهذبين وغير المألوفين في صحبة طيبة – تفسيراً تاريخيًا مختصراً لمذهب نسبة الصفات عن طريق التشبيه ، يبين فيه أن موقف الأسكولائيين مثل القديس توما الأكويني و"سواريز" (٥٤) . ليس هو نفسه موقف شبيه ديوتيسوس " (٥٥) إذ لم ينكر هؤلاء الأسكولائيون مثلاً أن المعرفة يمكن أن تنسب إلى الله بمعناها السليم ، ولكنهم ينكرون فقط أننا نستطيع أن ننسب بصورة سليمة إلى الله ألوان النقص في المعرفة كما هي موجودة في المخلوقات . فعندما يقول "سواريز" – مثلاً – إن "المعرفة يجب ألا تكون في الله بصورة مناسبة ، فيجب أن يفهم ذلك بمعنى يحتوي على نقص مثل المعرفة النظرية .. لكن بالنسبة للمعرفة التي تأخذ بوجه عام الفهم الواضح الجلي لكل حقيقة ، فإنه يؤكد بوضوح أنها تكون في الله ، وأن ذلك لا ينكره على الإطلاق أي فيسلوف يؤمن بالله (٥٦) . وعلى نحو مماثل . عندما يقول الأسكولائيون إنه يجب ألا نفترض أن الله يوجد بنفس المعنى مثل الكائنات المخلوقة ، فإنهم يقصدون أنه يوجد "بطريقة أكثر رفعة وكمالاً" (٥٧) .

وذلك يمثل موقف باركلي الخاص . فالألفاظ التي توصف بها المخلوقات أولاً ، ثم يوصف بها الله بعد ذلك أن تنسب إليه " بالمعنى المناسب ... بالمعنى الحقيقي للكلمات، إلا فإنه يكون واضحًا أننا نجد أن كل قياس نأتي به للبرهنة على تلك الصفات أو نبرهن به على وجود الله (والأمر سيان) ، يتكون من أربعة حدود ، ولا يمكن أن نستنتج شيئًا بالتالي (٥٨) . ومن جهة أخرى ، لا يمكن أن يوصف الله بألفاظ بنفس الطريقة الناقصة أو بنفس الدرجة التي توصف بها المخلوقات ويبرهن باركلي على أنني أحصل على فكرتي عن الله عن طريق تأمل ذاتي الخاصة " رافعًا من شأن قواها ، ومستبعداً نقائصها " (٥٩) . إنني أتصور الله بناء على فكرة الروح التي أحصل

عليها عن طريق تأمل الذات . وتبقى الفكرة هي نفسها ، على الرغم من أنني عندما أتصور الله أستبعد التحديدات والنقائص التى ألحقها بفكرة روح متناهية بوصفها كذلك .

لا يمكن أن يقال إن باركلى سار بتحليل معنى الألفاظ التى تنسب إلى الله أبعد مما فعل الأسكولائيون . ولم يعط إعتباراً أكبر ، إن لم يعط أى اعتبار ، للاعتراض الممكن وهو أننا عندما نستبعد النقائص ، فإنن نستبعد أيضًا المضمون الإيجابى والذى يمكن وصفه للفظ موضع الاهتمام . ومع ذلك فإنه فهم أن هناك مشكلة ترتبط بمعنى الألفاظ التي يوصف بها الله . ومن بين الفلاسفة المحدثين البارزين الذين بقوا خارج التراث الاسكولائى ، كان باركلى واحداً من القلة الذين انتبهوا بجدية إلى المشكلة : فقلما نظر الفلاسفة غير الاسكولائيين إلى المماثلة الموجودة فى هذا السياق . وهذا هو أحد الأسباب فى أن مناقشة المشكلة عن طريق الفلاسفة التحليليين لم تبد للمؤمنين على أنها هدامة فى طابعها . إنها فى بعض الأحيان – هدامة بالطبع . بيد أنه يجب على المرء أن يفهم أن هذه المناقشة تمثل إحياء لمشكلة أهتم بها الاسكولائيون وباركلى ، لكن نادرً ما مسها أكثرية الفلاسفة المحدثين المشهورين .

ه – وبالتالى يتحدث باركلى – باستمرار – عن الأشياء المحسوسة كما لو كانت موجودة فى أذهاننا ، وهكذا نقرأ أن الله " يثير تلك الصور فى أذهاننا " [٦٠] و"تطبع تلك الصور على الحواس " [٦١] . ويفترض ذلك أن العالم يتجدد باستمرار أو بالأحرى يخلق من جديد . " إن هناك ذهنًا يؤثر على كل لحظة بكل الانطباعات المحسوسة التى أدركها [٦٢] .. كما أنه على الرغم من ضرورة رفض الفرض الميتافيزيقى الخاص برؤية كل الأشياء فى الله ، " فإن هذه اللغة البصرية تساوى خلقًا مستمرًا ، تدل على فعل مباشر لقوة وعناية إلهية " [٦٣] . ويتحدث باركلى عن "الإنتاج العاجل والتوالد لعلامات كثيرة جداً ، ترتبط وتنحل ، وتتبدل ، وتتنوع ، وتتلائم تنوعًا ، لا نهاية له من الغايات .. [٦٤] .. يفترض أيضاً ، كما لاحظنا من قبل ، أن هناك عوالم خاصة كثيراً جداً بقدر ما تكون هناك ذوات مدركة . ويسلم باركلى ، بالفعل ، بأنه بينما نستطيع أن ندرك نفس الموضوعات بالمعنى الدارج لكلمة "نفس" فإننا لا نفعل شيئًا ، إن شئنا أن

نتحدث بدقة ، أكثر من شخص معين يرى أن الموضوع الذى يلمسه أو يدركه عن طريق الميكروسكوب هو نفسه الذى يدركه عن طريق العين المجردة [٦٥] .

بيد أن باركلي يتحدث أيضًا عن الأشياء المحسوسة أو الصور بوصفها موجودة في عقل الله "فالأشياء الطبيعية لا تعتمد عليًا بنفس الطريقة التي تعتمد بها بصورة "وحيد القرن" عليًا . لكن لأنها صور ، فإنها لا يمكن أن تقوم بذاتها . ولذلك « لابد أن يوجد عقل آخر توجد فيه [٦٦] . كما أن الناس يؤمنون – بوجه عام – بأن الله يعرف أو يدرك كل الأشياء "لأنهم يؤمنون بوجود الله في حين أنني – من جهة أخرى – أستنتج وجود الله بصورة مباشرة وضرورية ؛ لأنه لابد أن يدرك كل الأشياء المحسوسة [٦٧] . لم يرد باركلي إنكار كل "برانية" للأشياء المحسوسة وأراد أن يقدم معنى للقول بأن الأشياء توجد عندما لا تدركها روح متناهية . أعني أنه أراد أن يقدم معنى أبعد للقول بأن الحصان يوجد في الأسطبل عندما لا يدركه أحد غير المعنى الذى يكمن في القول بأن هذا التقرير يساوى التقرير بأن أى شخص يدخل الأسطبل تكون لديه أو يمكن أن تكون لديه الخبرة التي نسميها برؤية حصان . ويستطيع أن يدعم هذا المعنى الأبعد بالقول إن الله يدرك الحصان باستمرار ، حتى عندما لا تفعل روح متناهية ذلك . "عندما أنكر للأشياء المحسوسة وجوداً خارج ذهني ، فإنني لا أقصد ذهني بوجه خاص ، ولكني أقصد كل الأذهان . واضح ، الآن أن لها وجوداً خارج ذهني ، لأنني أجد عن طريق التجربة أنها مستقلة عنه ، هناك – إذا – ذهن آخر توجد فيه ، أثناء المسافات بين زمن إدراكي إياها ... ولأن نفس الشئ يصدق على الأرواح المخلوقة المتناهية ، فإنه ينجم عن ذلك بالضرورة وجود عقل خالد كلي الوجود ، يعرف كل الأشياء ويحيط بها إحاطة تامة ، ويظهرها لرؤيتنا بطريقة ما ووفقًا لتلك القواعد التي يحددها ، ونحن نطلق عليها اسم "قوانين الطبيعة " [٦٨] .

وتقابلنا – للوهلة الأولى على الأقل – وجهتان من النظر متباينتان يفترض فيهما أن عبارة لكي توجد : إما أن تعني أن تُدرِك ، أوْ أن تُدرَك تدل على معان مختلفة ، بناء على وجهة النظر الأولى فإن عبارة "أن تُدرِك" تشير إلى الذات المتناهية ، أما عبارة "أن تُدرَك" فهي تعني أن هذه الذات التي تدركك وبناء على وجهة النظر الثانية فإن

عبارة "أن تدرِك" تُشير إلى الله أما عبارة "أن تدرَك" فهي أن الله هو الذي يدركك" . غير أن باركلى يحاول أن يوفق بين الموقفين عن طريق التمييز بين وجود أزلى دائم ووجود نسبى . " إن كل الموضوعات يعرفها الله منذ الأزل ، أو - المعنى واحد - لها وجود أزلى فى ذهنه : لكن قبل أن يكون من المستحيل على المخلوقات إدراك الأشياء ، فإنها تكون مدركة لها بأمر من الله ، إنها تبدأ وجوداً نسبياً بالنسبة للأذهان " المخلوقة " (٦٩) .

وبالتالى ، يكون للأشياء المحسوسة وجود "نموذجى وأصلى وأزلى " فى العقل الإلهى ، ووجود نموذجى أو طبيعى " فى الأذهان المخلوقة (٧٠) . إن الخلق يحدث عندما تستقبل الصور وجوداً " نموذجياً " .

ويبرز هذا التمييز لباركلى أن يقول إنه لا يشارك نظرية "مالبرانش" فى رؤية الأفكار فى الله . لأن ما ندركه هو صور من حيث إنها تمتلك وجوداً نسبيًا أو "نموذجياً" وتوجد هذه الصور عندما يطبعها الله فى أذهاننا . ولذلك فإنها تتميز عن الصور من حيث إنها توجد منذ الأزل فى العقل الإلهى . لكن يبدو أنه ينجم عن ذلك الآن أننا لا نستطيع أن نتحدث عن الصور التى ندركها من حيث إنها توجد فى العقل الإلهى عندما لا ندركها . لأنها ليست هى نفسها الصور التى توجد فى العقل الإلهى . ولو كانت هى نفسها ، سيكون من الصعب جداً أن يهرب باركلى من اعتناق نظرية رؤية الأشياء فى الله ، وهى نظرية رفضها بشدة .

وربما يقال إن هذا التمييز لا ينبغى أن يضغط عليه إلى حد أن نفترض أن باركلى يسلم بمجموعات متعددة من الصور الذهنية ، مجموعة لكل مدرك بشرى ومجموعة أخرى فى العقل الإلهى لها وجود "نموذجى أو أصلى" . وقد يقال إن ما يعنيه باركلى هو ببساطة أن نفس الأشياء المحسوسة ، من حيث إن ذات متناهية تدركها ، لها وجود نموذجى أو طبيعى ، ويكون لها وجود أصلى ، من حيث إن الله يدركها . ومع ذلك يتحدث باركلى بوضوح عن موضوعات يعرفها الله منذ الأزل ، ولها وجود أزلى فى عقلى من حيث إنها ممكنة الإدراك للمخلوقات ، وتبدأ بالتالى وجوداً نسبياً (٧١) .

لقد تحدث باركلى حقًا – بهذه الطريقة – وليست لدىَّ رغبة لأن أشك في قوله ، غير أنه يبدو لى أن يمكن الشك فيما إذا كان قوله يتفق مع طرق حديثه الأخرى . فإذا أدركنا الموضوعات التى توجد فى عقل الله ، ستكون لدينا تلك الرؤية لأشياء فى الله لانستمتع بها، كما يرى باركلى . ومع ذلك ، إذا كانت الأشياء هى إحساساتنا ، أو إذا كانت صوراً طبعها الله فينا ، فإنها يجب أن تتميز ربما عن الصور الموجودة فيه .

إن هدف باركلى الأساسى هو – بالطبع – أن يبين لنَّا أن الأشياء المحسوسة ليس لها وجود مطلق مستقل عن الذهن ، وأن يقطع الطريق على الماديين والملاحدة . ويتضمن ذلك بالنسبة له التخلص من حامل لوك المادى من حيث إنه فرض لا قيمة له وغير معقول ، وعن طريق إثبات أن الأشياء المحسوسة هى صور ذهنية . وبالتالى تبدو وجهتان من النظر واضحتين بذاتهما . الأولى " الأشياء المحسوسة صور فى أذهان متناهية ، ليس بمعنى أن الأذهان تكونها بصورة تعسفية ، ولكن بمعنى أن فعالية إليهة لا تتوقف هى التى تطبعها أو توجدها لأذهان متناهية . ومن ثم ، فإن القول بأن الحصان يوجد فى الإسطبل عندما لا يوجد أحد يدركه ، هو ببساطة القول بأنه إذا اضطر شخص إلى أن يدخل الإسطبل ، فإن الله يطبع صوراً معينة على ذهنه ، وتلك طريقة ميتافيزيقية للقول بأن العبارة التى تقول إن الحصان يوجد فى الإسطبل عندما لا يوجد أحد يدركه ، يعني أنه إذا اضطر شخص لأن يدخل الإسطبل تكون لديه – إذا سلمنا بالشروط اللازمة – الخبرة التى نطلق عليها اسم رؤية حصان ، بيد أن وجهة النظر هذه تبدو أنها تثير صعوبات من جهة وجود العالم المحسوس قبل قدوم الإنسان. ولذلك يدخل باركلى وجهة نظر ثانية ، وفقًا لها يدرك الله باستمرار الصور (أى الأشياء المحسوسة) . غير أن ذلك لا يعنى أن الله يدرك الأشياء المحسوسة ؛ لأنها تكون موجودة ، لأنها ستكون عندئذ مستقلة عن الذهن ، إنها يجب أن تكون موجودة ، لأن الله يدركها ، وذلك يعنى أنها يجب أن تكون صوراً فى العقل الإلهى غير أن باركلى لا يرغب فى أن يقول إننا نستمتع بروية الأشياء فى الله ، ولذلك يدخل التمييز بين الوجود الخارجى ، أو الوجود الطبيعى " وبين الوجود" الأصلى أو النموذجى" ، وهو بذلك يعود إلى النظرية القديمة عن"الأفكار الإلهية" ، لكن فى هذه الحالة تتميز الأشياء

المحسوسة من حيث إنها صورنا عن الصور التي يكون لها وجود أصلي في العقل الإلهي . وليس من المناسب ، عندئذ ، أن نقول أن الحصان يوجد في الأسطبل ، عندما لا تدركه روح متناهية ، لأن الله يدركه ، لأن الله لا يمتلك أفكارى عندما لا أمتلكها . وينبغي على ألا أهتم بأن أقول – بجماطيقيا – إنه لا يمكن التوفيق بين هذه الطرق من الحديث . بيد أنه يبدو لي أنه يصعب جداً التوفيق بينها .

يقال أحياناً إنه يصعب دحض موقف باركلي بسبب الصعوبة في بيان أن الله لا يمكن أن يفعل بالطريقة التي يصفها ، أعني أن يطبع الصور في أذهاننا ، أو يوجدها لنا . لكن أولئك الذين يقولون ذلك ينسون أنهم يفترضون مسبقاً وجود الله ، بينما يبرهن باركلي على وجود الله من "الوجود كونه مدركاً " . إنه لا يفترض مقدماً مذهب التأليه ، ويستخدمه للبرهنة على مذهب الظواهر . ولكنه ينتقل إلى الطريقة الأخرى تماماً ، مثبتاً أن مذهب الظواهر يستلزم مذهب التأليه ، وتلك وجهة من النظر قلما يمكن القول بأن أولئك الفلاسفة الذين اتبعوه في نزعته التجريبية وطوروها قد شاركوه فيها . لكن بغض النظر تماماً عن هذه المسألة ، فإنه يبدو أن مذهب الظواهر عنده يتضمن عنصرين :

أولهما : وجهة النظر التي تقول إن الأشياء المحسوسة هي ببساطة ما ندركه ، أو ما يمكن أن ندركه . وهذا ما قد نسميه عنصر الحس المشترك من حيث إن الإنسان العادي لا يفكر في حامل لوك الخامل ، الثابت ، المادي ، الذي لا يمكن معرفته . (لا يستلزم استبعاد حامل لوك المادي بالضرورة استبعاد الجوهر بأي معنى بالتأكيد).

وثانيهما : وجهة النظر التي تقول إن الأشياء المحسوسة هي صور ذهنية . ومن حيث إنه لا يمكن رد هذه الوجه من النظر إلى تقرير خالص لاستخدام كلمة ما بطريقة غير عادية ، فمن النادر أن يقال إنها تمثل وجهة نظر الإنسان العادي ، مهما يقل باركلي . إنه من المشكوك فيه إذا ما كان هذان العنصران ، كما اعتقد باركلي ، لا يمكن أن ينفصلا .

وأخيراً . ، هناك موضوع لابد أ نذكره باختصار فى هذا القسم ، لقد جزم البعض أحيانًا أن باركلى استبدل عبارته " الوجود كونه مدركًا " لعبارة تقول : "الوجود كونه متصوراً " ، منتقلاً من المذهب التجريبى إلى المذهب العقلى ، والأساس الرئيسى الذى يقوم عليه هذا الزعم هو عدد من الملاحظات الموجودة في كتابه "الحلقات" ، حيث يتحدث بطريقة استنكارية عن الحواس مقارنة بالذهن . فهو يقول بالتالى "نحن نعرف شيئًا ما عندما نفهمه . ونحن نفهمه عندما نستطيع أن نفسره أو نخبر ما يدل عليه ، وبصورة دقيقة الحس لا يعرف شيئًا . فنحن - بالفعل - ندرك الأصوات عن طريق السمع ، وندرك الحروف عن طريق البصر : لكننا لا نقول - بالتالى - إننا نفهمها [٧٢] . ويوجه اللوم إلى " الديكارتيين وأتباعن الذين نظروا إلى الإحساس على أنه نوع من التفكير " [٧٣] .

يبدو - بالفعل - أننا نستطيع أن نرى - بحق فى كتاب "الحلقات " تأثيراً أفلاطونيًا فعالاً ، يؤدى إلى ملاحظات تحط على نحو متكرر من القيمة المعرفية للإحساس في ذاته ، كما أنه يبدو صحيحاً أن باركلى شعر بأن هناك صعوبة ما فى الحديثة عن الله من حيث إنه "يدرك" الأشياء . ويلاحظ ، مشيراً إلى فكرة نيوتن عن المكان من حيث إنه الحس الإلهى ، إلى أنه « لا وجود لحس ، ولا حواس ، ولا أى شيء يشبه الحس أو الحواس ، عند الله . فالحس يتضمن انطباعاً من وجود آخر ، ويعنى افتقارا فى النفس تمتلكه . إن الحس انفعال : والانفعالات تتضمن النقص ، لقد عرف الله كل الأشياء من حيث أنه عقل خالص ، أو فكر خالص لكنه لا يعرف شيئًا عن طريق الحسن ، ولا يعرف شيئًا عن طريق الحواس ، ولذلك ، فإن افتراض حس من أى نوع - سواء أكان مكانًا أو أى شئ آخر - عند الله ، هو افتراض خاطئ تمامًا ، ويؤدى بنا إلى تصورات زائفة عن طبيعته [٧٤] . بيد أنه على الرغم من أن الأجزاء الفلسفية من كتاب "الحلقات" (ومعظم هذا العمل الجاد يهتم بفوائد ماء القطران) تظهر مناخًا مختلفًا أو مزاجًا مختلفًا عن المناخ الموجود فى كتابات باركلى المبكرة ، فمن المشكوك فيه إذا ما كان الكتاب يمثل أى تغير أساسى فى وجهة النظر كما يفترض البعض . لقد تم التأكيد على التميز بين الإحساس والتفكير فى كتاب "الحلقات"

لكنه واضح في كتابات باركلي المبكرة ، أنه يصر - كما رأينا - على التمييز بين ملاحظة الظواهر والبرهنة عليها . كما أن باركلي يقرر أيضًا بألفاظ واضحة في كتابه "محاورات: .. "أن" الله ، الذي لا يستطيع موجود خارجي أن يؤثر فيه ، لا يدرك شيئًا عن طريق الحس كما نفعل نحن .. (لا يمكن أن يتأثر بأي إحساس على الإطلاق) إن الله يعرف أن يفهم كل الأشياء . لكن ليس عن طريق الحس . ولذلك لا أعتقد أنه يصح القول إن كتاب "الحلقات" .. يمثل أي تغير أساسي في فلسفة باركلي . إن ما نستطيع أن نقوله هو أنه إذا اتبعنا خطوطًا معينة من التفكير وطورناها ، أعني خطوطًا من التفكير كانت واضحة في الكتابات المبكرة ، فإن صياغة مختلفة لفلسفته قد تنتج فيها صعوبات تنشأ - مثلاً - من الحديث عن الله الذي يدرك الأشياء ، وعن "الأفكار" التي توجد في العقل الإلهي عندما لا ندركها نحن ، نقول إن صياغة مختلفة قد تكون واضحة جلية .

٦ - لقد رأينا أن باركلي يقدم تحليلاً تجريبيًا أو ظاهريًا للعلاقة العلّية بقدر ما تتعلق بنشاط الأشياء المحسوسة . إننا لا نستطيع بصورة مناسبة - في حقيقة الأمر- أن نتحدث عنه من حيث إنه علل نشيطة على الإطلاق . فإذا تبعت (ب) (أ) بصورة منتظمة بطريقة ما حتى إنه إذا حدثت (أ) ، فإن (ب) تتبعها ، إذا غابت (أ) فإن (ب) لا تظهر ، فإننا نتحدث عن (أ) بوصفها علة لـ (ب) بوصفها معلولاً . بيد أن ذلك لا يعني أن (أ) تعمل بصورة فعالة على إيجاد (ب) . إن (ب) تتبع (أ) وفقًا لميل الله. إن الصور لأنها صور سلبية ولا يمكن ، إن شئنا أن نتحدث بصورة مناسبة ، أن تمارس علّية فاعلة . فحدوث (أ) علامة على حدوث (ب) . إن ارتباط الصور لا يتضمن علاقة العلة والمعلول ، ولكن يتضمن فقط علامة أو إشارة على الشئ الذي تشير إليه أو تدل عليه . فالنار التي أراها ليست هي علّة الألم الذي أشعر به عندما أقترب منها . ولكنها علامة تحذرني منها [٧٥].

إن هناك - بالتالي - كما يتوقع المرء عنصرين في تحليل باركلي للعلاقة العلّية بقدر ما تتعلق بالموضوعات المحسوسة . فهناك أولاً العنصر التجريبي فكل ما نلاحظه

هو تتابع منتظم ومطرد . وهناك ثانيًا العنصر الميتافيزيقى فـ (أ) هى علامة إلهية تنبؤية بـ (ب) ؛ ونسق الطبيعة كله هو نسق من علامات ، أعنى لغة إلهية مرئية تتحدث إلى أذهاننا عن الله . وفضلاً عن ذلك ، لم يقم الله نسقًا فى البداية ثم تركه لكى يعمل "كما يترك الصانع ساعة ، لكى تعمل بعد ذلك لمدة ميعنة ، غير أن هذه اللغة المرئية لا تبرهن على خالق فحسب بل تبرهن أيضًا على حاكم معتن .. [٧٦] . إن الله ينتج كل علامة : فهو نشط باستمرار ، ويتحدث باستمرار إلى الأرواح المتناهية عن طريق علامات . وربما لا يكون من السهل أن نعرف لماذا يفعل الله بهذه الطريقة . ولأن العلامات المرئية لا يمكن أن تكون مفيدة إلا لأرواح مرتبطة بأجسام ، والأجسام نفسها - بناء على مبادئ باركلى - هى أكوام من صور ذهنية وهى علامات مرئية أيضًا . بيد أن هذه الصعوبة لم تتضح .

وفى المحاورة الثالثة يعترض "هيلاس" على أنه إذا كان الله هو الخالق المباشر لكل الأحداث الموجودة فى الطبيعة ، فإنه يكون خالق الخطيئة والجريمة ..لكن يرد "فيلونوس" على هذا الاعتراض قائلاً : " إننى لم أقل على الإطلاق إن الله هو الفاعل الوحيد الذى ينتج الحركات فى الأجسام " [٧٧] . إن الأرواح البشرية علل فاعلة بحق. وعلاوة على ذلك ، لا تكمن الخطيئة فى الفعل الفيزيائى " . ولكن فى الانحراف الداخلى للإرادة عن قوانين العقل والدين [٧٨] . إن الفعل الفيزيائى لارتكاب القتل قد يشبه الفعل الفيزيائى لإعدام مجرم ، لكن لا يشبه الفعلان بعضهما البعض من وجهة النظر الأخلاقية ، فحيثما تكون هناك خطيئة أو خسة أخلاقية يكون هناك تحول الإرادة عن القانون الأخلاقى ، ولهذا يكون الفاعل البشرى مسئولاً .

ولذلك لم يقل باركلى إن العلية شئ سوى تتابع منتظم ، فما يقوله هو أن الأرواح فقط علل فاعلة نشطة بحق . ولم يقل إن الله هو العلة الوحيدة الحقيقية ، بل إن ما يقوله هو أن العلل الوحيدة النشطة بحق هى الأرواح ، ويرتبط المذهب التجريبى بالميتافيزيقا فى الغالب عند باركلى .

٧ - ومن بين فلاسفة القارة فى الفترة الحديثة المبكرة الذين يتوقع المرء بصورة طبيعية أن يبدى باركلى تعاطفًا معهم هو "مالبرانش" . لكن على الرغم من أن باركلى

درس "مالبرانش" وتعلم منه، ويجب أن يفترض المرء ذلك فإنه اهتم بالقيام بتمييز حاد بين فلسفته الخاصة وفلسفة الخطيب الفرنسي المفوه . ويعبر مرات عدمة في مذكراته عن إختلاف معه . فهو (أي مالبرانش) مثلاً يشك في وجود الأجسام . وأنا لا أشك في ذلك على الأقل [٧٩] . كما أه يلاحظ فيما يتعلق بمذهب المناسبات عند "مالبرانش" أننا نحرك أرجلنا بأنفسنا " . "فنحن الذين نريد حركتها . وأنا هنا أختلف عن "مالبرانش" [٨٠] . ويتحدث في "المحاورات" بالتفصيل عن بعد فلسفته عن "حماس" الرجل الفرنسي . "فهو يبني على الأفكار العامة الأكثر تجريداً ، التي أتخلى أنا عنها تمامًا . إنه يؤكد عالمًا أزليًا مطلقًا ، أنكره أنا ، وهو يثبت أن الحواس تخدعنا ، ولا نعرف الطبائع الحقيقية أو الصور الحقيقية وأشكال الوجود الخارجي ؛ وأنا أخالفه في كل ذلك ، ولذلك لا وجود – بوجه عام – لمبادئ أكثر مخالفة من مبادئه عن مبادئي أنا [٨١] . لقد كان باركلي – بالطبع – على وعي بالمقارنات التي عقدت أحيانًا وبمعقولية بين كتاباته وكتابات "مالبرانش" بصفة خاصة بالنسبة لنظرية "مالبرانش" عن رؤية كل الأشياء في الله ، قد أثارته تلك المقارنات . وقد يكون من الصعب قليلاً – بالفعل – أن نفهم هذه الإثارة في هذه الحقبة البعيدة ، حتى إذا وافقنا على واقعة أن باركلي قد انفصل في تفكيره عن مالبرانش "منذ البداية . " لكنه تصور مالبرانش بوضوح بوصفه " متحسماً " ، لم ينتبه أو يهتم بتقديم الدليل الفلسفي الصارم . ولذلك، فإنه يلاحظ من جهة وجود المادة أن "الكتاب المقدس والإمكان هما وحدهما الدليلان عند" مالبرانش" أضف إلى ذلك ما يسميه "الميل العظيم" لأن يفكر على هذا النحو " [٨٢] . لم يهتم مالبرانش" ، من وجهة نظر باركلي ، بأن يعيد الناس من الميتافيزيقا إلى الحس المشترك ؛ ويستخدم الأفكار العامة المجردة بصورة كبيرة . ومع ذلك على الرغم من أن موقف باركلي النقدي تجاه الخطيب المفوه كان – بلا شك – مخلصًا ، وتعبيرًا عن رأي أمين ، فإن اهتمامه بأن يبعد نفسه عن " مالبرانش" يظهرنا على أنه رأى أن أسس عقد مقارنة لم تكن معدومة تماماً .

لقد وجد باركلي أن فلسفة ديكارت غير متجانسة ، ونقدها باستمرار . وعندما يشير إلى وجهة نظر ديكارت التي تذهب إلى أننا لسنا على يقين بصورة مباشرة من

وجود الأجسام ، فإنه يتعجب قائلاً : "يا لها من دعابة أن يشك الفيلسوف في وجود الأشياء المحسوسة حتى يثبت من وجودها عن طريق الصدق الإلهي ... إني قد أشك أيضًا في وجودي الخاص ، من حيث أنه شك في وجود تلك الأشياء التي أرها وأحس بها بالفعل"[٨٣]. وقد تعاطف قليلاً – إن كان لديه أي تعاطف – مع "أسبينوزا" و"هوبز" . ففي "المحاورات " يدرجهما مع فانيني " Vanini [٨٤] بوصفهما ملحدين " ومحرضين على الفساد " [٨٥] ، بينما يعلن باركلي في المذكرات أنه إذا فهمت نظرياته الخاصة صورة صحيحة فإن "كل فلسفة أبيقور ، وهوبز وأسبينوزا .. إلخ ، التي قيل إنها عدو للدين ، تنهار [٨٦] . لقد جعل هوبز وأسبينوزا الله ممتدًا [٨٧] . و"من السخف أن يتكلم هوبز عن الإرادة كما لو كانت حركة ، فهي لا تشبهها في شئ" [٨٨] . وإذا كان باركلي يستهجن فلسفة ديكارت ، فإنه استهجن بصورة أكبر وبشدة المذهب المادي عند هوبز . ولم يجد فائدة كبيرة عند المؤلهة الطبيعيين كما نرى من نصوص كتابه "نظرية الإبصار ، مبررة ومفسرة " [٨٩] .

ومن الطبيعي أن يكون التأثير الرئيسي على باركلي بوصفه فيلسوفًا هو كتابات لوك . وقد كان يكن للوك احترامًا عظيماً ، وكان يصفه بأنه " أوضح كاتب التقيت به " ، ويستمر في قوله " لقد كان هذا الرجل العظيم مخلصًا ، حتى إنني أقنعت نفسي بأنه لو كان حيًا ، فإنه لن يكون مسيئًا حتى أختلف معه ، حيث إنني أقبل نصيحته ، أي أن استخدم حكمي الخاص ، فأرى بعيني الخاصة ولا أرى بأعين الآخرين " [٩٠] . كما أنه يلاحظ بعد أن أشار إلى محاولاته المتكررة وعديمة النفع لكي يفهم الفكرة العامة عن مثلث ، أنه " إذا تمكن أي شخص ، بالتأكيد ، من أن يدخل هذه الفكرة في ذهني ، فلابد أن يكون هو مؤلف كتاب "مقال عن الفهم البشري " ، ذلك الذي ميز نفسه إلى حد كبير عن عامة الكتاب بوضوح ودلالة ما يقوله " [٩١] . لكن على الرغم من أن باركلي كان يكن احترامًا عميقًا للوك ، وعلى الرغم من أن لوك أمده إلى حد كبير بنقطة البداية ، فإن احترامه صاحبه بالتأكيد نقد قاس . إذ يلاحظ في مذكراته أن لوك لو كان بدأ كتابه " مقال" بالكتاب الثالث ، لكان قد قدم ما هو أفضل . وبمعنى آخر ، لو كان لوك بدأ بفحص للغة ونقدها ، فربما لم يقع في نظريته عن الأفكار العامة

المجردة، المسئولة فى نظر باركلى – عن مذهب الجوهر المادى . ونستطيع بوجه عام ، أن نقول إن باركلى نظر إلى لوك على أنه فيلسوف تجريبى بطريقة ناقصة ، وأنه ملاحظ غير كفءٍ لمبادئه التى أعلنها .

٨ – وتجدر ملاحظة أن باركلى تأثر بفكرة لوك التى تذهب إلى أن الأخلاق يمكن أن تتحول إلى علم مثل الرياضيات . ولذلك أعد مذكرة لكى ينظر جيداً فيما يقصده لوك بالقول بأن الجبر " يمدنا بأفكار وسيطة ، ولكى يفكر أيضًا فى منهج يقوم بنفس الاستخدام فى الأخلاق ... إلخ ، أى ذلك الاستخدام الذى يقوم به فى الرياضيات"(٩٢) ولقد كانت الفكرة التى تذهب إلى أنه يمكن تطبيق المنهج الرياضى على الأخلاق – باعتبار أنها علم برهانى – شائعة فى ذلك الوقت ، بسبب المنزلة التى حصلت عليها الرياضيات من خلال تطبيقها الناجح فى العلم الفيزيائى ، وبسبب الاعتقاد الواسع بأن الأخلاق اعتمدت فى السابق على السلطة ، وأنها تحتاج إلى أساس عقلى جديد . لقد رأى باركلى – بالفعل – أن الأخلاق لا يمكن أن تكون – على أية حال – فرعًا من الرياضيات البحتة ؛ بيد أنه شارك لفترة ما على الأقل فى الأمل فى جعلها مماثلة لفرع من الرياضيات التطبيقية أو كما يرى ، " رياضيات" مختلطة"(٩٣). ولكنه لم يحاول على الإطلاق أن يحقق هذا الحلم بصورة نسقية ، غير أنه قام ببعض الملاحظات التى تبين أنه إختلف عن لوك فى وجهة نظره التى يأخذ منها شكل البرهان الأخلاقى ، فالرياضيات عند لوك تدرس العلاقات بين الأفكار المجردة ويمكن أن تقتفى البرهان عن طريق "أفكار وسيطة" ؛ أما باركلى فإنه لا ينظر إلى العلاقات بين الأفكار المجردة ، ولكنه ينظر إلى العلاقات بين العلامات أو الرموز . إننا عندما نعالج الأخلاق بصورة رياضية ، فإن ذلك لا يبرهن على العلاقات بين أفكار مجردة ، لأنها تهتم بكلمات ويقول إنه يبدو أن كل ما هو ضرورى لجعل الأخلاق علمًا برهانيًا هو إعداد قاموس للكلمات ثم نرى أى كلمات تحتوى على كلمات (٩٤) . ولذلك، تكون المهمة الأولى المهمة هى تعريف الكلمات (٩٥) . وعلى أية حال يتضح من بعض الملاحظات الموجودة فى المذكرات أن باركلى أدرك مع ذلك أن هناك صعوبة فى بلوغ اتفاق عام حول معنى المصطلحات الأخلاقية أكبر من الإتفاق العالم حول معنى الرموز الجبرية . فعندما يتعلم

المرء الرياضيات ، فإنه يتعلم معنى الرموز في نفس الوقت دون تصورات مسبقة عن معناها ، بيد أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للألفاظ التي تستخدم في الأخلاق ؛ وربما يكون ذلك أحد الأسباب التي جعلت باركلي لم يكتب على الإطلاق ذلك الجزء من كتابه "مبادئ .." الذي كان ينبغي أن يعالج الأخلاق .

وإذا كان الأمر هكذا ، فإن فلسفة باركلي الأخلاقية مبعثرة وليست تامة ، ونجد في مذكراته التقرير المدهش وهو أن "اللذة الحسية هي الخير الأقصى . وذلك هو المبدأ العظيم للأخلاق " (٩٦) ، ويبدو للوهلة الأولى أن يكون ذلك هو التعبير عن مذهب لَذّيّ فظ. غير أن الكلمات التي تأتي مباشرة في نفس المدخل تبين أن ذلك نتيجة متسرعة فمتى فهمنا ذلك فهمًا صحيحًا ، فإنه يمكن البرهنة بوضوح على جميع النظريات حتى نظريات الإناجيل الصارمة لأنه إذا كان القول بأن اللذة الحسية هي الخير الأقصى أو أن الخير الأسمى يتسق مع عقائد الأناجيل الأكثر صرامة ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن تؤخذ بمعناها المباشر وفضلاً عن ذلك ، يميز باركلي في مداخل أخرى بين أنواع مختلفة من اللذة . "إن اللذة الحسية من حيث إنها لذة خيرة ، يمكن لأي إنسان حكيم أن يرغبها ، لكن إذا كانت حقيرة " فإنها لا تكون لذة ، ولكنها تكون ألمًا أو سببًا للألم، أو سببًا لفقدان اللذة الأسمى " (٩٧) . كما يقرر أيضًا " أنه من يفعل لا لكي يحصل على السعادة الأبدية ، لابد أن يكون كافرًا أو أنه على الأقل ، ليس على يقين من الإدانة المستقبلية " (٩٨) . وقد تبدو هذه اليوميات غير متسقة ، لكن باركلي يقصد "باللذة الحسية" من الناحية الظاهرية ما نحسه أو ندركه (أي اللذة العينية الملموسة) ، ولا يقصد بها إشباع الشهوة الحسية حصراً . إن السعادة إذا كانت غاية الحياة البشرية، فلابد أن تكون شيئًا عينيًا ، وليس تجريداً خالصًا. " ربما يعتقد كل شخص أنه يعرف ما الذي يكون سعيداً بالنسبة للإنسان، أو ما هو الموضوع الذي يكون خيراً، لكن قلة من الناس يزغمون صياغة فكرة مجردة عن السعادة ، ناظرين إلى كل لذة جزئية ، أو فكرة عن الخير ، بمعزل عن كل شئ خير ولقد أسهم مذهب التجريد ، بالفعل ، في إفساد الأجزاء الأكثر فائدة من المعرفة (٩٩) .

لقد قام باركلي بالتمييز بين لذات "طبيعية" مناسبة للإنسان من حيث إنه موجود عاقل وحسي أيضاً ، ولذات "خيالية" ، تغذى الرغبة دون أن تشبعها ، لقد افترض أن حب الذات ، من حيث إنه الرغبة في السعادة هو الدافع الغالب في السلوك ، غير أنه يؤكد حب الذات العاقل ، ويقلل من قيمة لذات الحس مقارنة بلذات العقل ، تماماً كما يقلل في كتاباته المتأخرة ، ولا سيما في كتابه "الحلقات" ، من شأن الإحساس مقارنة بالمعرفة العقلية .

وتبدو بعض ملاحظات باركلي أنها تمثل المذهب النفعي ووجهة النظر التي تقول إن الخير العام ، وليست السعادة الخاصة ، هو الموضوع المناسب للمجهود الإنساني ولذلك فإنه يتحدث عن حقائق "أخلاقية" أو علمية من حيث إنها مرتبطة دائماً بمنفعة عامة[١٠٠] . ويمكن أن نقرأ في رسالته عن "الطاعة السلبية" أن الخير العام عند جميع الناس ، وكل الأمم ، وكل أزمنة العالم ، الذي يدبره الله ، يتم بلوغه عن طريق أفعال كل فرد التي تتفق مع الآخرين " [١٠١] . لكن الإصرار على أن الخير العام لا يتعارض ، في رأي باركلي ، مع الإصرار على أولوية حب الذات العاقل . لأن حب الذات العاقل لا يؤدي إلى الأنانية ، فهو يشمل ما نطلق عليه اسم الغيرية . وقد دبر الله الأشياء حتى إن تعقب السعادة وفقًا للعقل يساهم باستمرار في الخير العام والرخاء .

وفضلاً عن ذلك لأن باركلي تصور أن الأخلاق تتطلب قوانين أخلاقية عاقلة ، فإنه يثبت أن العقل يستطيع أن يتحقق من قانون أخلاقي طبيعي ، متضمناً الحرية الإنسانية والواجب . لكن تأكيد صحة المعايير الكلية والقواعد لا يتعارض مع القول بأن كل شخص يبحث عن مصلحته الخاصة . إن ما يأمر به القانون الأخلاقي هو أنه ينبغي علينا أن نبحث عن مصلحتنا الحقيقية وفقًا للعقل ، ويساعدنا على أن نتحقق أين تكمن مصلحتنا الحقيقية ، وهكذا ، كما يلاحظ باركلي في كتابه "ألسيفرون" ترتبط مصلحة كل شخص الحقيقية بواجبه " ، و"الحكمة والفضيلة هما الشئ نفسه" [١٠٢] .

ولأن باركلي اعتقد أن حب الذات العقلي يتضمن الغيرية ، فيجب أن نتوقع فقط أن يهاجم ما ينظر إليه على أنه مذهب الأنانية الضيق عن هوبز . كما أنه يهاجم أيضاً

"ماندفيل" و"شافتسبرى" فى كتابه " ألسيفرون" ، يهاجم الأول فى المحاورة الثانية ، ويهاجم الثانى فى المحاورة الثالثة . ولم يقبل باركلى نظرية الحاسة الخلقية، ويرى أن هذين الفيلسوفين لم يفهما وظيفة العمل فى الحياة الأخلاقية ، ولم يقدم أى واحد منهما دافعًا فعالاً لسلوك غيرى . إن العيوب المشتركة عند هذين الفيلسوفين ، والعيوب الخاصة عند كل واحد منهما ، توضح العيوب الأخلاقية للمفكرين الأحرار. ولم يكن باركلى منصفًا على الأقل بالنسبة لشافتسبرى ، وأساء تقديم موقفه. بيد أن نقده للمفكرين الأحرار له أهميته ؛ لأنه يبين إقتناعه بأن الأخلاق ليست مستقلة ولابد أن ترتبط بالدين . "فالضمير يفترض باستمرار وجود الله " (١٠٣) . وربنا يكون باركلى قد تأثر بمواعظ الأسقف بطلر عندما كتب كتابه "ألسيفرون"، لكن يبدو أن ذلك أمر لا يمكن إثباته أو البرهنة عليه . ومع ذلك أعتقد بطلر أن قواعد الأخلاق العقلية والكلية ذات أهمية حقيقية فى الحياة الأخلاقية ، وأن الأخلاق والدين مرتبطان بصورة وثيقة أكثر مما يفترض بعض الكتاب .

وتقد تفترض هذه الملاحظات أن باركلى ألقى عدداً من الملاحظات عن الأخلاق ، وأنه لم يحاول أن يجعلها متسقة تماماً ، ولم يطورها بصورة منظمة . حقًا إننا لا يمكن أن نجد – بالفعل – أى شئ فى كتاباته يمكن أن نطلق عليه بصورة ملائمة مذهبًا أخلاقيًا متطوراً . ونستطيع أن نجد فى الوقت نفسه رسالته عن "الطاعة السلبية" ما قد نسميه مقدمة لمذهب باركلى الأخلاقى . وربما يكون مفيداً عندما نوجه الانتباه – فى نهاية هذا القسم – إلى فقرات تتصل بموضوعنا .

إن حب الذات ، من حيث إنه مبدأ للفعل ، له الأولوية ، " لأن حب الذات مبدأ لكل المبادئ الأخرى الكلية ، والمنقوشة بعمق فى قلوبنا ، فمن الطبيعى بالنسبة لنا أن ننظر إلى الأشياء على أنها مناسبة لأن تزيد سعادتنا الخاصة أو تضعفها ، ونسميها بالتالى خيرة أو شريرة " (١٠٤) . فى البداية توجه انطباعات الحس الموجود البشرى ثم تؤخذ اللذة الحسية والألم على أنهما الخاصيتان اللتان تحققان الخير والشر . لكن عندما ينمو الموجود البشرى ، تبين له التجربة أن اللذة الحالية يتبعها أحيانًا ألم أعظم ، وأن الألم الحالى قد يكون سببًا فى تحصيل خير مستقبلى أعظم . وعلاوة على ذلك ،

عندما تظهر ملكات النفس النبيلة أنشطتها ، فإننا نكتشف خيرات تفوق خيرات الحس " ولذلك عندما يحدث تغير في أحكامنا ، فإننا لم نعد نطيع التوسلات الأولى للحس ، ولكننا نظل ننظر إلى نتائج الفعل البعيدة أى أننا ننظر إلى الخير الذى نأمله ، أو الشر الذى نخشاه ، وفقاً لمجرى الأشياء العادى " (١٠٥) .

لكن ذلك ليس سوى خطوة أولى . إن تأمل الأزل مقارنة بالزمان يبين لنا أنه ينبغي على كل إنسان عاقل أن يفعل ويشارك بصورة أكثر فاعلية في مصلحته الأزلية الدائمة ، وفضلاً عن ذلك ، فإن العقل يبين لنا أن هناك إلهًا يستطيع أن يجعل الإنسان سعيداً بصورة أزلية دائمة ، أو أن يجعله بائسًا بصورة أزلية دائمة . وينجم عن ذلك أن الإنسان العاقل يطابق أفعاله مع إرادة الله الواضحة . غير أنه باركلى لا يحتفظ فقط بهذا المذهب النفعي اللاهوتي . فهو يقول إننا إذا نظرنا إلى العلاقة التى تكون بين الله والمخلوقات ، فإنه يتحتم علينا أن تنتهى إلى النتيجة نفسها . لأن الله من حيث إنه خالق لكل الأشياء وحافظ لها ، هو المشرع الأسمى : "ويجب على البشرية عن طريق كل روابط الواجب ، وهى ليست أقل من المصلحة ، أن تطبع قوانينه " (١٠٦) . إن الواجب والمصلحة يسيران فى نفس الاتجاه .

لكن كيف يمكننا أن نعرف هذه القوانين ، بمعزل عن الوحى ؟ "لأن القوانين قواعد موجهة لأفعالنا إلى الغاية التي يقصدها المشرع ، لكي يبلغ معرفة قوانين الله ، فإنه ينبغى علينا فى البداية أن نبحث عما تكون هذه الغاية . إن الأفعال البشرية هى تنفيذ خططه (١٠٧) ولابد أن تكون الغاية هى الخير ؛ لأن الله خير بصورة لا محدودة. لكنها لا يمكن أن تكون خير الله ؛ لأن الله كامل . ولذلك لابد أن تكون الغاية هى خير الإنسان ، ومن ثم فإن الخير الأخلاقى هو الذى يصنع الإنسان ، بدلاً من أن يكون ذلك الإنسان أكثر رضا عن الله ، ويفترض الخير الأخلاقى طاعة قانون والإذعان له . ولذلك لابد أن تسبق الغاية التى يتصورها المشرع – لابد أن تسبق من الناحية المنطقية – كل تنوع بين الأفراد . وذلك يعنى أن الغاية لابد أن تكون الخير ، ليس خير هذا الإنسان أو إذاك أو خير أمه ، ولكن خير الإنسان بوجه عام ، أعنى خير كل الناس .

وينجم عن ذلك أنه "مهما بدت القضية العلمية بوضوح للعقل السليم على أن لها

ارتباطًا ضروريًا بالرخاء الكلي المتضمن فيها ، فإنه ينبغى النظر إلى إرادة الله على أنها هى التى تأمر بها (١٠٨) ، وتسمى هذه القضايا " بقوانين الطبيعة" لأنها كلية وتستمد إلزامها من الله ، وليس من الجزاء المدنى . إنها مطبوعة فى العقل لأن الناس يعرفونها جيداً ويقررها الضمير . وتسمى "القواعد الدائمة للعقل " ؛ لأنها تنشأ بالضرورة من طبيعة الأشياء ، وقد تبرهن عليها استنباطات العقل الذى لا تخطئ "(١٠٩) .

إن هذا التخطيط لمذهب أخلاقى ذو أهمية ؛ لأنه يتضمن النظر فى موضوعات معاصرة مثل مكانة حب الذات فى الحياة الأخلاقية ، وعلاقة الواجب بالمصلحة والخير العام بوصفهه ذا أهمية من حيث إنه يبين إصرار باركلى على وظيفة العقل فى الأخلاق، وربما يكون باركلى قد تأثر فى هذه المسألة إلى حد ضئيل على الأقل ، بأفلاطونيي كمبردج ، فهو يتحدث كما – رأينا – عن "قواعد دائمة العقل " ، ويقرر أن "لقواعد الفعل الدائمة فى الأخلاق صدقًا كليًا ثابتًا كما هى الحال فى القضايا الموجودة فى الهندسة . إذا لا تعتمد كل منهما على الظروف أو الأحداث ، وتكون صادقة فى جميع الأزمنة ، وجميع الأماكن ، دون تحديد أو استثناء (١١٠) . لكن على الرغم من أن تخطيط باركلى ذو أهمية ، فإنه ليس بوصفه فيلسوفًا أخلاقيًا فى المنزلة نفسها مثل بلطر .

٩ – لكى نفهم موقف باركلى الخاص من فلسفته ، لا بد أن نضع فى الإعتبار اهتمامه بالبرهنة على وجود الله وفاعليته الخاصة بالعناية ، وروحانية النفس وخلودها . لقد كان مقتنعاً بأنه حرم المذهب المادى من دعامته الأساسية عن طريق نقده لنظيره الجوهر المادى " لم يكن هناك داع إلى أن يتعلق الملاحدة فى جميع العصور بالصديق العظيم الجوهر المادى . إن كل مذاهبهم الهائلة تعتمد عليه بصورة ضرورية واضحة ، حتى إنه إذا انهار حجر الأساس هذا ، فإن البناء كله لابد أن يهوى إلى الأرض (١١١) ولكى نرى فلسفة باركلى كما رآها ، لابد أن نتذكر اهتماماته الدينية واللاهوتية والأخلاقية .

لكن قلما يمكن الزعم بأن العناصر الميتافيزيقية الموجودة في فلسفة باركلي كان لها تأثير كبير . لقد كان العنصر التجريبي هو الأكثر فاعلية وتأثيراً وقد طور هيوم – كما سنرى في الفصول القادمة – تحليله الظاهري . وامتدح جون ستيوارت مل في القرن التاسع عشر "اكتشافاته الفلسفية الثلاثة الأولى ، التي كان كل اكتشاف منها كافيًا لأن يكون ثورة في علم النفس ، وحددت المجرى الكلي للتأمل الفلسفي اللاحق عن طريق ارتباطها [١١٢] . وهذه الاكتشافات الثلاثة هي ، كما يرى مل ، : نظرية باركلي في الإدارك المرئي (أي النظرية التي عرضها في كتابه " مقال نحو نظرية جديدة في الإبصار) ، ونظريته التي تقول إن البرهان خاص دائمًا بجزئيات ، ووجهة نظره التي ترى أن الواقع يتكون من تجمعات أو تجميعات من الإحساسات . (لقد عرف مل نفسه الشئ الجسمي بأنه إمكان دائم من إحساسات) .

لقد كان "مل" محقًا تمامًا في حديثه عن أهمية باركلي ، فقد ظل واحداً من الفلاسفة التجريبيين البريطانيين الكلاسكيين البارزين ، وأثر تفكيره بصورة مباشرة أو غير مباشرة في جانبه التجريبي ، على التطور اللاحق للفلسفة الإنجليزية في هذا التراث، واليوم عندما أصبحت حركة التحليل اللغوي قوية في الفكر البريطاني نجد اهتماماً معينًا باستباقاته في نظرية هذا التحليل وممارسته . ومن المهم بيان هذا العنصر في فكره ، بيد أن باركلي نفسه يندم بلا شك على أن أولئك الذين يقدرونه بناء على أسس أخرى قد نظروا إلى العناصر الأكثر ميتافيزيقية الموجودة في فلسفته على أنها غير مقبولة بوجه عام .

الهوامش

(١) قد يبدو أن باركلى يناقض نفسه، لكن عندما يقول – كما ذكرنا فى الفصل الأخير – إن لفظ "أعراض محمولة" ليس له معنى ، فإنه يشير إلى العلاقة المزعومة بين الجوهر المادى والصور . أما هنا فهو يتحدث عن العلاقة بين جوهر روحى أو ذهن وصور . (المؤلف)

(٢) p.,1, 139: 11 p. 105

(٣) P., 1, 135: 11, p. 103 .

(٤) Ibid.

(٥) P.,1, 27 : 11, p. 52 .

(٦) P.,1, 140: 11, p. 105 .

(٧) Ibid.

(٨) P., 1, 138: 11, p. 104 .

(٩) P.C., 581:1, p.72.

(١٠) P., 1, 89: 11, p. 80

(١١) P., 1, 145: 11, p. 107

(١٢) A.,4, 5:111, p. 147 .

(١٣) P., 1, 148: 11, p. 109

(١٤) Ibid .

(١٥) A.,4, 5: 111, p. 147 .

(١٦) P., 1, 147: 11, p. 108

(١٧) P.C. 580: 1, p. 7.

(١٨) P., 1, 138: 11, p. 104.

(١٩) إذا عرفنا وجود الأجسام بأنه المدرك ، فمن الطبيعي أن نعرف وجود الأرواح أو الأذهان بأنه الإدارك . لأن وجود الأجسام ووجود الأرواح متضايقان ، لكن من حيث إن الأجسام هي صور متطبعة على الأذهان، وتُدرك عن طريقها ، فمن الطبيعي أن نثبت أن الأذهان جواهر تحمل «الصور» وأنها ذوات تدرك صوراً ، ولم يرتب باركلى الغموض الذى سببته طرق الحديث المختلفة لديه . (المؤلف)

(٢٠) p.,1, 139: 11, p. 105

(٢١) Ibid. p. 106

(٢٢) P., 1, 141: 11, p. 105.

(٢٣) Ibid, p. 106 .

(٢٤) Ibid, p. 105

(٢٥) P.,1, 34: 11, p. 55.

(٢٦) P.,1, 62: 11, p. 67 .

(٢٧) D., 2:11,p. 211.

(٢٨) P.,1, 107: 11, p. 88

(٢٩) P.,1, 103: 11, p. 86 .

(٣٠) D.M., 1, IV: P. 11.

(٣١) D.M., 66, IV: p. 24 .

(٣٢) D.M., 17, IV: p. 28.

(٣٣) D.M., 17, IV: p. 15.

(٣٤) D.M.,39, IV: p. 20 .

(٣٥) D.M.,35, IV: p. 19 .

(٣٦) D.M.,69, IV: p. 29 .

(٣٧) D.M.,36, IV: p. 20 .

(٣٨) D.M.,72, IV: p. 30 .

(٣٩) D.M.,72, IV: p. 30

(٤٠) D.M.,4AND 6,IV: P.32 .

(٤١) D.M.,72, IV: p. 12.

(٤٢) P.C., 782, IV: p.94.

(٤٣) A., 4.2 111, P. 142 .

(٤٤) P.,1, 146: 11, PP. 107-8

(٤٥) D.,2, 11. 212.

(٤٦) P.,1, 148:11, P.10

(٤٧) P.,1,152: 11, P.111

(٤٨) . I., 4,24: 111, p. 172

(٤٩) . Ibid

(٥٠) . A., 4,16 : 111, P. 163

(٥١) . A., 4,17: 111, P. 146

(٥٢) . Ibid

(٥٣) .Ibid

(٥٤) سواريز (فرانشيسكو) ١٥٤٨ – ١٦١٧ لاهوتي إسباني من الآباء اليسوعيين ، كتب رسالة في "الفرائض" عام ١٥٩٥ والمنازعات الميتافيزيقية عام ١٥٦٧ . (المراجع)

(٥٥) أو المحاكي لديونسيوس – أو ديونسيوس المزعون وهو شخصية مجهولة وغامضة يدعي أنه كان تلميذ بولس الرسول . كتب أربعة كتب هي "الأسماء الألهية" والمراتب السماوية أو الملائكة " و"اللاهوت الصوفي" و"المراتب بالكنيسة " وذاعت بعد ذلك على أنها لديونسيوس . (المراجع)

(٥٦) . I., 4,20: 111, p. 9

(٥٧) . Ibid

(٥٨) . A., 4,22: 111, P. 171

(٥٩) .D.,3:11, PP. 231- 2

(٦٠) P.,1,57: 11, P. 65

(٦١) .P.,1,90: P, 80, CF. P. 1,1: 11,P. 41

(٦٢) . D., 2: 11P. 215

(٦٣) . A., 4.41: 111. P 159

(٦٤) . Ibid, pp. 159-60

(٦٥) . D., 3:11, pp. 245-7

(٦٦) . D.,2: 11, p. 212

(٦٧) . Ibid

(٦٨) . D., 3: 11, pp. 230-1

(٦٩) . Ibid.p. 252

(٧٠) Ibid.p. 254

(٧١) . D.,3: 11,p. 252

(٧٢) . Siris, 253: V.p. 120

(٧٣) . Siris , 266: v.p. 125

(٧٤) Siris, 289 : v.p. 134 .

(٧٥) P.,1, 65 : 11, p. 69 .

(٧٦) A., 4,14: 111, P. 160 .

(٧٧) D.,3:11, p. 237 .

(٧٨) Ibid.

(٧٩) P.C., 800:1, P. 69 .

(٨٠) P.C.,548, p. 69

(٨١) D., 2:11, p214 .

(٨٢) P.C., 686:1,p. 83 .

(٨٣) D.,3:11P. 230 .

(٨٤) هو الفيلسوف الإيطالي لوستيليو فنيني (١٥٥٨ - ١٦١٦) الذى حكم عليه بالموت حرقًا فى تولوز لترويجه مبادئ الإلحاد والشعوذة . (المراجع) .

(٨٥) D.,2: 11,P. 213 .

(٨٦) P.C., 824: 1,P. 98 .

(٨٧) P.C., 825: 1,P. 98

(٨٨) P.C., 822: 1P. 98 .

(٨٩) 1,PP.25IF .

(٩٠) P.C., 688:1,P. 84 .

(٩١) E., 125: 1, P. 221

(٩٢) P.C., 697: 1,P. 85

(٩٣) P.C., 697: 1,P. 92

(٩٤) P.C., 690: 1,P. 84 .

(٩٥) P.C., 853: 1,P. 101 .

(٩٦) P.C., 769: 1,P. 93 .

(٩٧) P.C., 773: 1,P. 93 .

(٩٨) P.C., 776: 1,P. 93 .

(٩٩) P.C., 100: 1,P. 84 .

(١٠٠) A.5,4: 111, P. 178 .

(١٠١) Passive Obedince, 7: ov , p. 21 .

(١٠٢) A.3, 10 : 111, p. 129

(١٠٣) A. 1, 12: 111, p. 52 .

(١٠٤) Passive Obedince, 5: iv , p. 19 .

(١٠٥) Passive Obedince, 5: iv , p. 19 .

(١٠٦) Ibid, 6: iv, p,20 .

(١٠٧) Ibid, 7: iv, p,20 .

(١٠٨) Passive Obedince, 5: iv , p. 22 .

(١٠٩) Ibid, 12: vi, p. 23 .

(١١٠) Ibid, 7: vi, p. 45 .

(١١١) P.1., 92: 11, P.. 81

(١١٢) Disserations and Discussions, 4, 155 .

الفصل الرابع عشر

هيوم (١)

حياته وكتاباته - علم الطبيعة البشرية - الانطباعات والأفكار- تداعى الأفكار - الجوهر والعلاقات - الأفكار العامة المجردة - علاقات الأفكار : الرياضيات - أمور الواقع - تحليل العلية - طبيعة الاعتقاد

١ - لقد ربط لوك - كما رأينا - قبول المبدأ الذى يقول إن كل أفكارنا تنشأ - أساسًا - من التجربة بميتافيزيقا متواضعة ، وعلى الرغم من أن باركلى سار بالمذهب التجريبى إلى أبعد مما فعله لوك عن طريق رفض تصور لوك للجوهر المادى ، فإنه مع ذلك استخدم المذهب التجريبى فى خدمة فلسفة ميتافيزيقية روحية . وكان على هيوم القيام بمهمة إكمال العملية التجريبية وتقديم نقيض لا يتصالح مع المذهب العقلى الأوربى . ولذلك ينظر الفلاسفة التجريبيون المحدثون إلى هيوم على أنه جد الفلسفة التى قبلوها . ولا أقصد أن الفيلسوف التجريبى الحديث يقبل كل أقوال هيوم ، أو أنه يقلّد كل طرق هيوم فى التعبير عن النظريات التجريبية والتحليل . لكن هيوم يظل بالنسبة له الفيلسوف البارز حتى نهاية القرن الثامن عشر الذى أخذ المذهب التجريبى بجدية ، وحاول أن يطور فلسفة تجريبية متسقة .

ولد ديفيد هيوم " فى "أدنبره" عام ١٧١١ . كانت رغبة أسرته أن يصبح محامياً ، غير أنه يخبرنا أنه حبه للأدب قد سيطر عليه ، ويشعر "بكراهية شديدة لكل شئ سوى بحوث الفلسفة ، والمعارفة العامة " . وعلى أية حال ، لم يكن والد هيوم ثريًا بدرجة كافية تمكّن ابنه من أن يتابع ميوله ، فانخرط هيوم فى أعمال تجارية فى "برستول" .

ولم تكن تلك تجربة ناجحة ، وذهب هيوم إلى فرنسا بعد شهور قليلة من عمل لم يناسبه ، وعزم على أن يكرس نفسه للدراسات الأدبية ، وأن يجعل إنفاقه معتدلاً حتى يعوض النقص في ثرواته . وأثناء السنوات التى قضاها فى فرنسا ، من عام ١٧٢٤ حتى ألَّف كتابه الشهير " رسالة فى الطبيعة البشرية " . وتم نشره فى ثلاثة مجلدات (١٧٣٨ - ١٧٤٠) ، وهوو كتاب ولد - ميتًا فى المطبعة ولم يحزن عليه كثيراً أشد المتحمسين له .

وبعد أن عاد هيوم من فرنسا عام ١٧٣٧ ، عاش فى أسكتلنده مع والدته وأخيه. ونشر كتابه "مقالات ، أخلاقية وسياسية " عام ١٧٤١ - ١٧٤٢ ، وقد دفعه نجاح هذا العمل إلى أن يشرع في كتابه "رسالة" من جديد ، أملاً أن يكون أكثر قبولاً للعامة في صورته الجديدة . وفي عام ١٧٤٥ قدَّم طلبًا لشغل كرسي الأخلاق والفلسفة النفسية في جامعة "أدنبره " . غير أنه شهرته بالنزعة الشكية والإلحاد ساعدا في عدم تكليل مسعاه بالنجاح . وبعد عام من عمله معلمًا خصوصيًا ، ذهب إلى الخارج بوصفه سكرتيراً " للجنرال سانت كلير " ، ولم يرجع إلى الوطن حتى عام ١٧٤٩. وظهرت فى نفس الوقت مراجعته للجزء الأول من كتابه " رسالة " ... عام ١٧٤٨ تحت عنوان "مقالات فلسفية عن الفهم البشرى " ، ونشر في العام نفسه كتابه" بحث في مبادئ الأخلاق " ، وهو صياغة جديدة بصورة كبيرة أو قليلة للجزء الثالث من كتابه " رسالة.." ويعد هذا الكتاب أفضل أعماله . ونشر كتابه "مقالات سياسة" عام ١٧٥٢ الذى أكسبه شهرة معقولة .

وأصبح هيوم فى العام نفسه ١٧٥٢ ، أمين مكتبة لكلية الحقوق في أدنبره وسكن منزلاً مع أخيه في المدينة ، وكان أخوه قد تزوج في العام السابق ، أي عام ١٧٥١ وحوَّل انتباهه أنذاك إلى الكتابة عن تاريخ إنجلترا ، وساعده في ذلك إستخدام المكتبة التي يعمل بها ، ونشر عام ١٧٥٦ تاريخ بريطانيا العظمى منذ تولى الملك جيمس الأول حتى وفاة الملك شارل الأول ، واتبع ذلك ظهور المجلد الثانى عام ١٧٥٦ الذى واصل تاريخ بريطانيا العظمى حتى ثورة ١٦٨٨ . ونُشر كتابه "تاريخ بريطانيا تحت مجلس نواب تيدور" عام ١٧٥٩ ، وظهر كتابه " إنجلترا من غزو يوليوس قيصر حتى يتولى

هنرى السابع العرش " عام ١٧٦١ ، وبقدر ما كان مهتمًا بالفلسفة ، فإنه لم ينشر الكثير في ذلك الوقت ، على الرغم من أن كتابه "أربعة أبحاث" ، الذى يتضمن بحثًا عن التاريخ الطبيعى للدين ، ظهر عام ١٧٥٧ .

ذهب هيوم إلى باريس عام ١٧٦٣ مع الإيرل هرتفورد ، السفير البريطانى فى فرنسا ، وأصبح فترة من الزمن سكرتيرًا للسفارة الإنجليزية . وبينما كان فى باريس خالط مجموعة الفلاسفة الفرنسيين الذين اشتركوا فى تأليف "دائرة المعارف" وعندما عاد إلى لندن عام ١٧١٦ عاد معه روسو ، على الرغم من أن شخصية روسو المريبة أدت فى الحال إلى قطيعة فى علاقتهما ، وصار هيوم "وكيل وزارة" غير أنه عاد إلى "أدنبره" عام ١٧٦٩ ، حيث توفى عام ١٧٧٦ ، ونُشر كتابه " محاورات فى الدين الطبيعى" [١] ، الذى كتبه قبل عام ١٧٥٢ ، بعد وفاته عام ١٧٧٩ . وظهرت مقالاته عن الانتحار والخلود غُفلاً ، وظهرت باسمه عام ١٧٨٣ .

ظهرت سيرة حياة هيوم ، التى حررها صديقه آدم سميث عام ١٧٧٧ . يصف فيها نفسه فى فقرة يوردها باستمرار بأنه " إنسان هادئ الطبع ، لديه القدرة على التحكم فى مزاجه ، ذو فكاهة صريحة واجتماعية مرحة ، لديه القدرة على إقامة علاقات ، لكن لديه استعداداً قليلاً للعداوة والبغضاء ، واعتدالاً كبيراً فى انفعالاته ، وحتى حبى للشهرة الأدبية وانفعالى الذى أتحكم فيه لم يعكرا مزاجى على الإطلاق ، على الرغم من خيبة آمالى المستمرة " بدا ظهوره إذا حكمنا عن طريق ذكريات الإيرل شالرمونت ، بعيداً عن أى شىء من المحتمل أن ينسبه إليه قارئ أعماله بانفعال : لأن هيوم ، كما يرى شارلمونت ، يبدو أشبه بعضو المجلس المحلى الذى يأكل سلحفاة البحر أكثر منه فيلسوفًا مهذبًا " . كما أنه يخبرنا بأن هيوم كان يتحدث الإنجليزية بلهجة إسكتلندية فيها تفخيم ، وأن لغته الفرنسية كانت بعيدة على أن تكون نموذجية. ومع ذلك ، لم يكن ظهوره الشخصى ولهجته ، على الرغم من أنها ذو أهمية بالنسبة لأولئك الذين يحبون أن يعرفوا تفصيلات عن إناس مشهورين ، لهما علاقة بأهميته وأثره كفيلسوف [٢] .

٢ – يلاحظ هيوم في مدخل كتابه " رسالة فى الطبيعة البشرية " أن كل العلوم لها علاقة ما بالطبيعة البشرية . ويقول إن ذلك أمر واضح فى المنطق ، والأخلاق ، والنقد والسياسة ، فالمنطق يهتم بمبادئ وعمليات ملكة الإنسان الخاصة بالاستدلال ، وبطبيعة أفكارنا ، أما الأخلاق ومذهب النقد (أى الجمال) فيعالجان أنواقنا وعواطفنا ، أما السياسة فتدرس وحدة الناس في المجتمع . ويبدو أن الرياضيات ، والفلسفة الطبيعية ، والدين الطبيعى ، تهتم بموضوعات غير الإنسان . بيد أنها تُعرف عن طريق الإنسان ، والإنسان هو الذى يحكم على ما هو صادق وما هو زائف فى هذه الفروع من المعرفة . وعلاوة على ذلك ، لا يعالج الدين الطبيعى طبيعة الله فحسب ، بل يعالج أيضًا ميل الله إلينا ، وواجباتنا نحوه ، وهكذا تكون الطبيعة البشرية "أساس أو مركز" العلوم ، ومن الأهمية البالغة أن تطوّر علمًا للإنسان . لكن كيف يتم ذلك ؟ عن طريق تطبيق المنهج التجريبى "لأن علم الإنسان هو الأساس الوحيد الصلب للعلوم الأخرى ، لذا فإن الأساس الوحيد الصلب الذى يمكن أن نعطيه لهذا العلم نفسه ، لا بد أن يرتكز على التجربة والملاحظة " (٣) .

وهكذا ، فإن كتاب هيوم " رسالة .. " قد أوعز به طموح لا يستهان به ، "إننا عندما نزعم بالتالى تفسير مبادئ الطبيعة البشرية ، فإننا نفترض بالفعل ، نسقًا كاملاً للعلوم ، يقوم فى الغالب على أساس جديد تمامًا ، وهو الأساس الوحيد الذى يرتكز عليه بأمان " (٤) إن غرضه هو تطبيق المنهج التجريبى الذى طُبق بنجاح فى ميدان العلوم الطبيعى على دراسة الإنسان أيضًا ، بمعنى أنه ينبغى علينا أن نبدأ بملاحظة لعمليات الإنسان السيكولوجية ، وسلوكه الأخلاقى ، وسعيه إلى التيقن من مبادئها وعللها، إننا لا نستطيع بالفعل ، أن نقوم بتجارب فى هذا الميدان بنفس الطريقة الدقيقة التى يمكننا أن نقوم بها فى الكيمياء مثلاً : إذ ينبغى علينا أن نقتنع بالمعطيات كما تُعطى لنا فى الاستبطان وفى ملاحظة الحياة البشرية والسلوك . بيد أنه يجب علينا ، على أية حال ، أن نبدأ بالمعطيات التجريبية ، ولا نبدأ بأى حدث مزعوم عن ماهية الذهن البشرى ، الذى يكون شيئًا يفلت من فهمنا ، لابد يكون منهجنا استقرائيًا بدلاً

من المنهج الاستنباطي . " وحيثما نجمع ونقارن تجارب من هذه النوع بحكمة ، فإننا قد نأمل في أن نقيم عليها علمًا لا يكون وضعيًا في اليقين ، ويكون أكثر سموًا في المنفعة ، من أي علم بشري آخر " (٥) .

وهكذا كان هدف هيوم هو أن يمدّ مناهج العلم النيوتوني - بقدر ما يكون ذلك ممكنًا - إلى الطبيعة البشرية ذاتها ، وأن يمضي قُدمًا بالعمل الذي بدأه لوك ، وشافتسبري ، وهاتشيسون ، وبطلر ، وهوبري - بالطبع أن علم الطبيعة البشرية يختلف بمعنى ما عن العلم الفيزيائي . إنه يستفيد مثلاً من منهج الاستيطان ، وكان على وعي واضح بأن المنهج غير ممكن التطبيق خارج الميدان السيكولوجي . كما أنه شارك في الوقت نفسه الفلاسفة الآخرين في عصر التنوير السابقين على كانط في الفهم الناقص للاختلافات الموجودة بين العلم الفيزيائي وعلم العقل أو "الروح" . ومع ذكل ، فإن فهمًا أفضل كان نتيجة تجربة مد المفاهيم العامة " للفلسفة الطبيعية " إلى عمل الإنسان . ونظراً إلى التقدم العظيم في العلوم الطبيعية منذ عصر النهضة ، فإنه لا موجب للدهشة للقيام بالتجربة .

يقول هيوم في كتابه "بحث في الفهم البشرى "إنه يمكن معالجة علم الإنسان بطريقتين ؛ فالفيلسوف قد ينظر إلى الإنسان على أنه مولود أساسًا ، ومن أجل العمل، ويهتم ببيان جمال الفضيلة بقصد حث الإنسان على السلوك الفاضل . أو قد ينظر إلى الإنسان على أنه موجود يقوم بالبرهان والاستدلال بدلاً من النظر إليه على أنه موجود نشط وفعال ، يهتم بتنوير فهم الإنسان بدلاً من اهتمامه بتطوير وسلوكه . وينظر الفلاسفة الذين ينتمون إلى النوع الثاني إلى "الطبيعة البشرية على أنها موضوع للتأمل ويفحصونها بإمعان دقيق لكي يجدوا تلك المبادئ التي تنظم فهمنا ، وتثير انفعالاتنا ، وتجعلنا نستحسن أو نلوم أي موضوع معين ، أو سلوك " (٦) . إن النوع الأول من الفلسفة " سهل وواضح " ؛ في حين أن النوع الثاني " دقيق وصعب الفهم " . ويُفضِّل غالبية البشر النوع الأول ، في حين أن النوع الثاني مطلوب إذا كان لابد أن يكون للنوع الأول أي أساس مؤكد ، حقًا ، إن النظر الميتافيزيقي الغامض لا يؤدي إلى

شيء." لكن المنهج الوحيد الذي يحرر المعرفة من هذه المشكلات العسيرة في الحال هو البحث بجدية في طبيعة الفهم البشري، وإظهار – عن طريق تحليل دقيق لقواه وقدراته – أنه غير مناسب على الإطلاق لهذه الموضوعات البعيدة الغامضة . إنه يجب علينا أن نذعن لهذا التعب ، لكي نعيش في راحة حتى فيما بعد ، ويجب علينا أن ننمي بعناية ميتافيزيقا حقيقية ، لكي نهدم الميتافيزيقا الزائفة والفاسدة (٧) . لقد كان علماء الفلك قانعين ذات يوم بحركات الأجسام السماوية وحجمها لكنهم نجحوا في تحديد القوانين والقوى التي تحكم حركات الكواكب " ويمكن القيام بشئ مشابه فيما يخص أجزاء الطبيعة الأخرى ، ولا يوجد سبب لليأس من نجاح مماثل في أبحاثنا عن القوى الذهنية والاقتصاد ، إذا واصلنا العمل بمقدرة مماثلة ويحذر مكافئ (٨) . إن الميتافيزيقا الحقيقية سوف تُبعد الميتافيزيقا الزائفة ، لكنها سوف تقيم أيضًا علم الإنسان على أساس مؤكد راسخ ، ومن الأهمية الاهتمام بتحليل دقيق وتعقبه ، وحتى غامض نسبيًا ، من أجل بلوغ هذا الهدف، أعني استبعاد الميتافيزيقا الزائفة من أجل إقامة علم الإنسان على أساس راسخ ومؤكد .

لقد اهتم هيوم في كتابه "بحث الفهم البشري " بأن يوصي قراءه بطرق التفكير التي طورها في الجزء الأول من كتابه "رسالة .." التي أخفقت في رأيه في أن تنال انتباهًا مطلوبًا عند نشرها بسبب أسلوبها المجرد . من هنا كان اهتمامه بالاعتذار عن أسلوب التفلسف الذي يجاوز التهذيب الأخلاقي . غير أنه يبين أنه يهتم أيضًا بمشروع لوك الأصيل ، وهو تعيين حد المعرفة البشرية . لقد بيّن – بحق أنه كان يفكر في هدف مرتبط بالأخلاق ، أعني اكتشاف المبادئ والقوى التي تحكم أحكامنا الأخلاقية ، بيد أنه يهتم – أيضًا باكتشاف المبادئ التي "تنظم فهمنا" . إن التأكيد على دور هيوم كفيلسوف أخلقي هو أمر مشروع ، غير أن هذا الجانب من تفكيره سيصبح مغاليًا إذا انزاح دوره كفيلسوف إبستمولوجي إلى الخف .

٣ – يستمد هيوم – شأنه شأن لوك – كل مضامين الذهن من التجربة . غير أن مصطلحاته تختلف بالأحرى عن المصطلحات التي استخدمها لوك . فهو يستخدم كلمة

"إدراكات" لكي تغطي مضامين الذهن بوجه عام ويقسم الإدراكات إلى إنطباعات وأفكار . الانطباعات هي معطيات التجربة المباشرة ، مثل الإحساسات ، أما الأفكار فيصفها هيوم بأنها نسخ أو صور باهتة للانطباعات في التفكير والبرهان . فإذا نظرت إلى حجرتي ، فإنني أتلقى انطباعات عنها . " وعندما أغلق عيني وأتصور حجرتي ، فإن الأفكار التي أكونها تكون تمثلات دقيقة عن الانطباعات التي شعرت بها ؛ وليس ثمة مجال لأي فكرة لا توجد في الانطباعات ... إن الأفكار والإنطباعات يناظر بعضها بعضًا باستمرار " [٩] وتُستخدم كلمة "فكرة" هنا بوضوح لتعني بصورة Image لكن إذا تجاوزنا عن هذه المسألة ، فإننا نستطيع أن نرى على نحو مباشر الاتجاه العام لتفكير هيوم ، فكما أن لوك استمد كل معرفتنا ، أساسًا ، من "أفكار بسيطة" ، فكذلك أراد هيوم أن يستمد معرفتنا – أساسًا – من الانطباعات؛ أي من المعطيات المباشرة للتجربة . لكن بينما توضح هذه الملاحظات المبدئية الاتجاه العام لتفكير هيوم ، فإنها تقدم تفسيرًا ناقصًا جدًا عنه ، وثمة تفسير أبعد مطلوب .

يصف هيوم الاختلاف بين الانطباعات والأفكار بمصطلحات واضحة . " إن الاختلاف يتمثل في درجات القوة والحيوية التي تؤثر بها على الذهن . وتجد طريقها إلى أفكارنا أو وعينا . وقد نطلق على تلك الإدراكات التي تدخل بقوة وحيوية أكثر اسم "الانطباعات" ويندرج تحتها كل إحساساتنا ، وانفعالاتنا ، وعواطفنا ، كما تظهر للمرة الأولى في النفس . وأعني بالأفكار الصور الخافتة لتلك الانطباعات الموجودة في التفكير والاستدلال ، مثل كل الإدراكات التي يثيرها الحديث الحالي مثلاً ، ما عدا تلك تنشأ من الرؤية واللمس ، وما عدا اللذة المباشرة أو الألم الذي قد يحدث " [١٠] . وينتقل هيوم إلى تعديل هذا القول بإضافة " أنه في حالة النوم ، والحمى ، والجنون، أو في حالة من حالات انفعالات النفس القوية جدًا ، قد تقترب أفكارنا من انطباعاتنا : كما يحدث أحيانًا ، من جهة أخرى أن انطباعاتنا تكون باهتة وضعيفة حتى إننا لا نستطيع أن نميزها عن أفكارنا" [١١] بيد أنه يصر بوجه عام على أن التمييز يظل صحيحًا ؛ ويلاحظ في كتابه " بحث .. " أن " أكثر الأفكار حيوية تظل أدنى من الإحساس الأكثر خوفتًا وضعفًا " [١٢] . وعلى أية حال ، فإن هذا التمييز بين

الانطباعات والأفكار عن طريق الحيوية والقوة مضلل إلى حد ما . ويمكن أن يكون مضللاً على الأقل ، إذا حوَّل انتباهنا من الواقعة التى تذهب إلى أن هيوم يهتم أساساً بالتمييز بين معطيات التجربة المباشرة وأفكارنا عن هذه المعطيات ، كما أنه فى الوقت نفسه ينظر إلى الأفكار على أنها نسخ من إنطباعات أو صور منها ، وقد يكون طبيعياً أنه يؤكد الإختلاف فى الحيوية بين الأصل والصورة .

يؤكد هيوم كما رأينا أن " الانطباعات والأفكار تظهر باستمرار على أنها تناظر بعضها بعضًا " . بيد أنه يمضى فيعدِّل ويصحح هذا "الانطباع الأول" . إذ يميز بين الإدركات البسيطة والإدراك المركبة ؛ ويطبق هذا التمييز على نوعى الإدراكات كليهما؛ أعنى على الانطباعات والأفكار ، . إن إدراك بقعة حمراء هو انطباع بسيط ، وصورة البقعة الحمراء فكرة بسيطة ، بيد أننى إذا وقفت على سطح جبل "مونتمارتر" وتأملت مدينة باريس ، فإننى أدرك انطباعًا مركبًا عن المدينة ، والأسطح ، والمداخن ، والأبراج والشوارع ، وعندما أتصور باريس بعد ذلك وأستدعى هذا الانطباع المركب ، تكون لدىً مركبة . فى هذه الحالة تناظر الفكرة المركبة إلى حد ما الانطباع المركب ؛ على الرغم من أنها لا تناظره بدقة وبصورة كافية ، لكن دعنا نأخذ حالة أخرى : إننى أستطيع أن أتخيل لنفسى مدينة مثل "أورشليم الجديدة " ، التى تكون طرقها من ذهب وتكون حوائطها من ياقوت ، على الرغم من أننى لم أر على الإطلاق مدينة كهذه [١٣]. إن فكرتى المركبة فى هذه الحالة لا تناظر انطباعًا مركبًا .

ولذلك نستطيع أن نقول بيقين إن كل فكرة يناظرها انطباع دقيق . لكن يجب أن نلاحظ أن الفكرة المركبة عن مدينة أورشليم الجديدة يمكن أن تنحل إلى أفكار بسيطة . ويمكننا أن نسأل : هل كل فكرة بسيطة لها انطباع بسيط يناظرها ، وهل كل انطباع بسيط له فكرة بسيطة تناظره ؟ ويرد هيوم قائلاً : "إننى أغامر بأن أؤكد أن القاعدة تكون صحيحة هنا دون استثناء ، وأن لكل فكرة بسيطة انطباعاً بسيطاً يشبهها ، ولكل انطباع بسيط تناظره"[١٤] . ولا يمكن البرهنة على ذلك عن طريق فحص كل الحالات الممكنة ، ولكن أى شخص ينكر هذا القول نستطيع أن نتحداه بأن يذكر استثناء له .

هل الانطباعات مستمدة من الأفكار ، أو الأفكار مستمدة من الانطباعات ؟ للإجابة عن هذا السؤال لا تحتاج إلى أن نفحص فقط نظام ظهور الانطباعات والأفكار. واضح أن الانطباعات تسبق الأفكار . " فلكي أقدم لطفل فكرة عن اللون القرمزي أو البرتقالة ، أو فكرة عن الحلو أو المر ، فإنني أقدم له الموضوعات ، وبمعنى آخر أنقل إليه هذه الانطباعات ، لكني لا أنتقل بسخف لكي أحاول أن أنتج الانطباعات عن طريق إثارة الأفكار "(١٥) . ومع ذلك يذكر هيوم استثناء للقاعدة العامة التي تقول إن كل الأفكار المستمدة من إنطباعات تناظرها ، افرض أن شخصًا يألف كل ظلال اللون الأزرق ما عدا ظل واحد ، فإذا قدمنا إليه سلسلة متدرجة من ضرب اللون الأزرق، سائرين من الأغمق إلى الأفتح ، وإذا لم يكن الظل المعين من اللون الأزرق الذي لم يره على الإطلاق غير موجود ، فإنه سيلاحظ فراغًا في السلسلة المتصلة . فهل من الممكن بالنسبة له أن يفي هذا النقص عن طريق استخدام خياله ويكوّن "فكرة" عن هذا الظل المعين ، على الرغم من أنه ليس لديه الانطباع المناظر على الإطلاق ؟ أعتقد أنه يستطيع أن يفعل ذلك (١٦) ، وفضلاً عن ذلك ، من الممكن بوضوح أن نكوّن أفكارًا من أفكار . لأننا نستطيع أن نبرهن على أفكار ونتحدث عنها ، التي هي نفسها أفكار عن انطباعات . إننا نكوّن بالتالي : أفكارًا ثانوية " تُستمد من أفكار سابقة بدلاً من أن تُستمد مباشرة من انطباعات ، غير أن هذا التعديل الثاني لا يتضمن – إن شئنا أن نتحدث بدقة – أي استثناء القاعدة العامة التي تقول إن الانطباعات تسبق الأفكار. وإذا سمحنا للاستثناء الذي ذكرناه في التعديل الأول ، فإننا نستطيع أن نعلن بيقين القضية العامة التي تقول إن إنطباعاتنا البسيطة تسبق أفكارها المناظرة .

ولابد من إضافة هذه المسألة وهي يمكن تقسيم الانطباعات إلى إنطباعات الإحساس، وانطباعات التفكير " ينشأ النوع الأول في النفس – أصلاً – من علل غير معروفة " (١٧) . فماذا إذن عن إنطباعات التفكير ؟ تُستمد هذه الانطباعات – إلى حد كبير– من الأفكار ، أفرض أن لدي انطباعًا عن البرد الذي يلازمه ألم ، أن "نسخة" هذا الانطباع تبقى في الذهن بعد أن يزول الانطباع . وتُسمى هذه "النسخة" "بالفكرة" وتستطيع أن تنتج انطباعات جددة عن النفور – مثلاً – التي تكون انطباعات التفكير.

وتستطيع الذاكرة والخيال أن ينسخا هذه الانطباعات مرة أخرى ، وتصبح أفكاراً ، وهكذا . لكن حتى على الرغم من أن انطباعات التفكير تكون في هذه الحالة بعد أفكار الإحساس ، فإنها تسبق أفكارها المناظرة عن التأمل ، وتُستمد أصلاً من انطباعات الإحساس . وبالتالي ، فإن الإنطباعات تسبق - على المدى البعيد - الأفكار .

وقد يبدو أن هذا التحليل للعلاقة بين الانطباعات والأفكار يؤلف نظرية ذات فائدة أكاديمية خالصة ، وذات أهمية قليلة ، إلا من حيث إنها إعاد صياغة المذهب التجريبي الذي يستبعد فرض الأفكار الفطرية . غير أن أهميتها تصبح واضحة إذا وضعنا في الإعتبار الطريقة التي يطبقها هيوم فهو يتساءل - مثلاً - كما سنرى فيما بعد - من أي الانطباعات تنبعث وتصدر فكرة الجوهر . ويصل إلى نتيجة مؤداها أنه ليست لدينا فكرة عن الجوهر سوى تجميع من صفات معينة . كما أن نظريته العامة عن الانطباعات والأفكار ذات أهمية عظيمة في تحليله للعلّية ، ويمكن - فضلا عن ذلك - أن تُستخدم النظرية للتخلص مما يسميه هيوم "كل تلك الرطانة التي استحوذت على البراهين الميتافيزيقية مدة طويلة ، وجلبت لها الخزي والعار " [١٨] إن الفلاسفة قد يستخدمون ألفاظًا خاوية وتافهة ، بمعنى أنها لا تدل على أفكار محدودة وليس لها معنى محدد . " ولذلك ، عندما يدور في خلدنا أي شك في أن لفظًا فلسفيًا يُستخدم دون أي معنى أو فكرة فإننا لا نحتاج سوى أن نبحث ، من أي انطباع انبعث وصدرت هذه الفكرة المفترضة ؟ وإذا كان من الممكن أن نعين أي فكرة فإن ذلك سيخدمنا في تأكيد شكنا [١٩] .

ويمكن أن نعبر عن موقف هيوم بطريقة مختلفة بعض الشئ عن الطريقة التي يعبر بها هو عن موقفه بالفعل ، فلو أن طفلاً عثر على كلمة "ناطحة السحاب " ، فإنه ربما يسأل والده ماذا تعني ، ويستطيع والده أن يشرح له معناها عن طريق التعريف أو الوصف . أعني ، أنه يستطيع أن يشرح للطفل معنى كلمة " ناطحة سحاب" عن طريق استخدام كلمات مثل : "منزل" طابق من بناء " ، .. وهكذا غير أن الطفل لا يستطيع أن يفهم معنى الوصف إذا لم يفهم معاني الألفاظ التي تُستخدم في

الوصف . فبعض من هذه الألفاظ يمكن أن تُفسر عن طريق التعريف أو الوصف . بيد أننا نصل في النهاية إلى كلمات ، لابد أن يعرف الطفل معناها بوضوح . أعنى أنه لابد من بيان أمثلة للطريقة التى تُستخدم بها هذه الكلمات ، أعنى حالات لتطبيقها . وبلغة هيوم ، لابد من إعطاء "انطباعات" للطفل ، وبالتالي ، من الممكن أن نشرح قصد هيوم باستخدام تمييز بين ألفاظ ، نعرف معناها بوضوح ، وألفاظ نعرف معناها عن طريق التعريف أو الوصف ، وبمعنى آخر ، من الممكن أن نستبدل تمييز هيوم السيكولوجى بين الانطباعات والأفكار بتمييز لغوى بين ألفاظ ، لكن الهدف الرئيسى وأعنى أسبقية التجربة ، أسبقية ما هو معطى بصورة مباشرة يبقى هو نفسه .

وتجدر الملاحظة إلى أن هيوم يفترض أن "التجربة" يمكن أن تنحل إلى مكونات ذرية ، أعنى الانطباعات أو المعطيات الحسية . لكن على الرغم من أن ذلك قد يكون ممكنًا إذا نظرنا إليه على أنه تحليل مجرد خالص ، فإنه من المشكوك فيه إذا ما كان يمكن وصف "التجربة" بصورة [illegible]ـة عن طريق هذه المكونات الذرية. وتجدر الملاحظة أيضًا إلى أن هيوم يستخدم كلمة "فكرة" بطريقة غامضة . فهو أحيانًا يشير بوضوح إلى الصور ، وإذا سلمنا بهذا المعنى للفكرة ، فليس من المعقول أن نتحدث عن الأفكار بوصفها نسخًا من انطباعات . لكنه يشير فى أحيان أخرى إلى المفهوم بدلاً من الصورة ، ومن الصعب أن نرى كيف يمكن وصف علاقة التصور بذلك الذى تكون تصوراً عنه بصورة مشروعة بنفس الألفاظ مثلما نصف علاقة صورة بذلك الذى تكون صورة له . يستخدم هيوم فى كتابه "بحث فى الفهم البشرى [٢٠] لفظى "الأفكار والتصورات " بوصفهما لفظين مترادفين . وأعتقد أنه واضح أن تمييزه الأساسى هو بين المعطى بصورة مباشــرة أعنى الانطباعات ، والمشتق ، الذى يعطى له الأسم العام "الأفكار" .

لقد قيل إن نظرية هيوم عن الانطباعات والأفكار تستبعد فرض الأفكار الفطرية . غير أن قوله يحتاج إلى بعض التعدل بالنظر إلى الطريقة التى يستخدم بها لفظ "الأفكار الفطرية" . فإذا أخذ لفظ "فطرى" على أنه يساوى لفظ "طبيعى" فإنه يجب الإقرار بأن كل الانطباعات والأفكار الموجودة فى الذهن فطرية أو طبيعية " [٢١] . وإذا

كان المقصود "بفطرى" مزامنًا للميلاد ، فإن النزاع الذى يدور حول إذا ما كانت هناك أفكار فطرية أولاً ، سيكون نزاعًا سخيفًا ، وليس من المفيد أن نبحث فى أى وقت يبدأ التفكير ؛ هل يبدأ قبل ميلادنا أو بعده " [٢٢] . لكن إذا كنا نقصد بفطرى مالا يكون نسخة من إدراك مسابق ، فإننا قد نقرر بالتالى أن كل انطباعاتنا ولا تكون أفكارنا فطرية[٢٣] . إن هيوم لم يقرر – بوضوح – أن هناك أفكاراً فطرية بالمعنى الذى أنكر به لوك وجود مثل هذه الأشياء . إن القول بأن الانطباعات فطرية لا يعنى سوى القول بأنها ليست هى نفسها نسخًا من انطباعات ، أعنى أنها ليست أفكارًا بمعنى الكملة الموجود عند هيوم .

٤ – عندما يستقبل الذهن انطباعات ، فإنها تظهر من جديد ، كما يرى هيوم، بطريقتين . الأولى : تظهر من جديد بدرجة من الوضوح تكون وسطًا بين وضوح انطباع ما وخفوت فكرة ما . والملكة التى نعيد بواسطتها انطباعاتنا بهذه الطريقة هى الذاكرة . والثانية : فإنها يمكن أن تظهر من جديد كأفكار خاصة ، أى كنسخ خافتة أو صور عن انطباعات . والملكة التى نعيد بواسطتها انطباعاتنا بهذه الطريقة هى الخيال .

وهكذا ، فكما أن هيوم يصف الاختلاف بين الانطباعات والأفكار عن طريق درجات الوضوح ، فهو كذلك يصف الآن الاختلاف بين أفكار الذاكرة وأفكار الخيال بطريقة مماثلة . غير أنه يمضى ليقدِّم تفسيراً آخر لهذا الاختلاف ، يكون أكثر إقناعًا إلى حد ما ، فهو يقول إن الذاكرة لا تحتفظ أيضًا بنظامها وموضوعها . وبمعنى آخر عندما نقول – مثلاً – إن شخصًا يتذكر جيداً مباراة "الكريكت" ، فإننا نعنى أنه لا يستدعى الأحداث المتنوعة التى تؤخذ على حدة ، ولكنه يستدعى أيضًا النظام الذى حدثت فيه ولكن الخيال لا يقوم بالربط بهذه الطريقة ؛ فهو يستطيع – مثلاً – أن يربط أفكاراً بسيطة بصورة تعسفية ، أو يحلل أفكارًا مركبة إلى أفكار بسيطة ثم يرتبها من جديد . ويتم ذلك – عادة فى القصائد الشعرية وقصص المغامرات . "فالطبيعة تكون بوجه عام مختلطة ومشوشة ، ولا يكون هناك ذكر لشئ سوى الأحصنة المجنحة، والثعابين النارية ، والمردة الهائلين " [٢٤] .

لكن على الرغم من أن الخيال يستطيع أن يربط الأفكار بحرية ، فإنه يعمل بوجه

عام وفقًا لبعض المبادئ العامة للتداعى . فى الذاكرة توجد رابطة لا يمكن أن تنفصل بين الأفكار . أما فى الخيال فإن هذه الرابطة التى لا يمكن أن تنفصل معدومة ؛ لكن هناك مع ذلك "مبدأ موحداً " بين الأفكار ، أى أن هناك خاصية الربط ، عن طريقها تفضي فكرة بطبيعتها إلى أخرى [٢٥] .ويصفها هيوم بأنها "قوة أصلية ، تهيمن بوجه عام " . أسبابها " غير معروفة في الغالب ، ولابد أن تنحل إلى كيفيات أصلية للطبيعة البشرية ، التى لا أزعم تفسيرها "[٢٦] . وبمعنى آخر، توجد فى الإنسان قوة فطرية أو دافع يحركه ، مع ذلك بدون داع ، لأن يربط أنواعًا معينة من الأفكار معًا . لكن ماذا عساها أن تكون هذه "القوة الأصلية" فى ذاتها ؟ لا يقدم لنا هيوم تفسيراً لها . كما أننا نستطيع في الوقت نفسه أن نتأكد من الكيفيات التى تجعل هذه القوة الأصلية تقوم بعملها . " إن الكيفيات التى ينشأ منها هذا التداعى ، والتى ينتقل عن طريقها الذهن من فكرة إلى أخرى ، ثلاث هى : التشابه ، والتجاور فى الزمان والمكان، والعلة والمعلول " [٢٧] . إن الخيال ينتقل بسهولة من فكرة إلى أخرى تشبهها . وعلى نحو مماثل ، يكتسب الذهن عن طريق العادة الطويلة عادة تداعى الأفكار المتصلة ، سواء بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة ، فى زمان ومكان . أما بالنسبة للربط الذى يتم عن طريق علاقة العلة والمعلول ، فستكون لدينا فرصة فيما بعد لفحصها بالتفصيل ، ولذلك لن نقف عندها الآن [٢٨] .

٥ – يلى القسم الخاص بتداعى الأفكار فى كتاب هيوم "رسالة .. " أقسام عن العلاقات ، وعن الأعراض والجواهر . وهذه أفكار مركبة تثبت أنها نتائج للتداعى الذى ذكرناه من قبل . ولقد تبنى هيوم أحد تصنيفات لوك وهو يصنّف الأفكار المركبة بهذه الطريقة . ويمكن أن نأخذ فكرة الجوهر أولاً .

يتساءل هيوم كما نتوقع من أى انطباع أو انطباعات تُستمد فكرة الجوهر ، على افتراض وجود فكرة كهذه . إنها لا يمكن أن تُستمد من انطباعات الإحساس . فإذا أدركتها العينان ، فلابد أن تكون لونًا ، وإذا أدركتها الأذنان ، فلابد أن تكون صوتًا، وإذا أدركها الذوق فلابد أن تكون طعمًا . غير أن أحداً لا يقول أن الجوهر لون ،

أو صوت ، أو طعم . وبالتالي ، إذا كانت هناك فكرة عن الجوهر، فلابد أن تستمد من انطباعات التفكير . لكن هذه الانطباعات يمكن أن تنحل إلى عواطفنا وانفعالاتنا. ولا يقصد أولئك الذين يتحدثون عن الجواهر كلمة العواطف أو الانفعالات . وبالتالي ، فإن فكرة الجوهر لا تُستمد من انطباعات الإحساس ، ولا من انطباعات التفكير. وينجم عن ذلك أنه لا وجود ، إن شئنا الدقة لفكرة الجوهر على الإطلاق . إن كلمة "جوهر" تدل على تجمع من "أفكار بسيطة" أو كما يقوم هيوم "فكرة الجوهر ليست شيئًا سوى تجمع من أفكار بسيطة اتحدت عن طريق الخيال ، واتخذت اسمًا معينًا يدل عليها ، نستطيع بواسطته أن نستدعي ذلك التجمع لأنفسنا أو للآخرين " [٢٩] . وتشير الكيفيات الخاصة التي تكِّون جوهرًا ، في بعض الأحيان ، إلى شئ غير معروف يُعتقد أنها تلازمه ، لكن حتى عندما نستبعد هذا "الوهم" فإننا نفترض على الأقل أن الكيفيات ترتبط بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا عن طريق "التجاور والعلّية " . وهكذا ينشأ تداعي المعاني أو الأفكار في الذهن ، وعندما نقوم بالنشاط الذي نصفه بأنه اكتشاف خاصية جديدة عن جوهر معين تندرج الفكرة الجديدة في مجموعة الأفكار المتداعية .

ويستبعد هيوم موضوع الجوهر بطريقة مختصرة . فمن الواضح أنه يقبل الخط العام في نقد باركلي لتصور لوك للجوهر المادي ، ولا يرى أن نظرية الحامل غير المعروف تحتاج إلى دحض أبعد . وما يتميز به هو أنه يرفض أيضًا نظرية باركلي عن الجوهر الروحي . أعني ، أنه يمد التفسير الظاهري للأشياء من الأجسام إلى النفوس أو الأذهان . صحيح، إن من الواضح أنه لم يشعر بأنه سعيد للغاية بانحلال الأذهان إلى أحداث نفسية، تتحد بمساعدة مبادئ التداعي . غير أن موقفه التجريبي العام يشير بوضوح إلى مذهب للظاهريات (أو الظواهر) متسق ، أي إلى تحليل لكل الأفكار المركبة إلى انطباعات ، واهتم بمحاولة معالجة الجوهر الروحي بنفس الطريقة مثل الجوهر المادي . ولو أنه شعر بأن تحليله ترك شيئًا ما ، وظن أن تفسيره للأذهان هو مثال لتفسير عن طريق التقليل من أهمية صعوبة ما ، فإن شكوكه تبين قصور مذهب الظواهر بصفة عامة ، أو عدم كفاية تأكيده لمذهب الظواهر . وعلى أية حال من يعالج

هيوم ، فى قسم متأخر من كتابه " رسالة .." موضوع الذهن أو النفس ، تحت عنوان "الهوية الشخصية" وسنترك هذه المشكلة الآن ، على الرغم من أنه من المفيد أن نلاحظ فى الحال أنه لم يحصر نفسه ، كما فعل باركلى ، فى تحليل ظاهرى لفكرة الجوهر المادى .

وعندما يناقش هيوم العلاقات فى كتابة " رسالة .. " فإنه يميز بين معنيين لكلمة "علاقة" أولهما : أن الكلمة قد تُستخدم لتدل على كيفية أو كيفيات "ترتبط عن طريقها فكرتان معًا فى الخيال ، وتقضى الواحدة منهما بطبيعتها إلى الأخرى ، على المنوال الذى شرحناه من قبل " [٣٠] وهذه "الكيفيات" هى التشابه، والتجاور ، والعلاقة العلية ، ويطلق عليها هيوم اسم العلاقات الطبيعية ، ومن ثم ، ترتبط الأفكار فى حالة العلاقات الطبيعية بعضها ببعض عن طريق قوة التداعى الطبيعية ، حتى إن فكرة تميل بطبيعتها أو عن طريق العادة إلى أن تستدعى فكرة أخرى ، وثانيهما : هناك ما يطلق عليه هيوم اسم العلاقات الفلسفية . فنحن نستطيع أن نعقد مقارنة بين أية موضوعات ، كما نشاء، شريطة أن يكون هناك على الأقل تشابه للكيف بينها . فى هذه المقارنة لا تجبر قوة التداعى الطبيعية الذهن على أن ينتقل من فكرة إلى أخرى : فهو لا يفعل ذلك لأنه – ببساطة – اختار أن يقوم بمقارنة معينة .

ويحصى هيوم سبعة أنواع من العلاقات الفلسفية هى : التشابه ، والهوية ، وعلاقة الزمان والمكان ، ونسب الكم أو العدد ودرجات الكيف ، والتضاد ، والعلِّية [٣١] . ويجب أن نلاحظ أن هناك تداخلاً معينًا بين العلاقات الطبيعية والعلاقات الفلسفية. فكل العلاقات الطبيعية الثلاث تظهر – بالفعل – فى قائمة العلاقات الفلسفية. على الرغم من أنها لا تظهر – بالطبع – بوصفها علاقات طبيعية . غير أن هذا التداخل لا يرجع إلى أى غلفة من جانب هيوم . فهو يرى – مثلاً – أنه لا يمكن مقارنة أى موضوعات إذا لم يكن هناك تشابه بينها. وبالتالى ، فإن التشابه هو علاقة لا يمكن أن توجد بدونها علاقة فلسفية . لكن لا ينتجم عن ذلك أن كل تشابه ينتج تداعيًا للأفكار. فإذا كانت كيفية عامة جداً ، وتوجد فى عدد كبير جدًا من موضوعات، أو فى كل

الموضـوعات ، فـإنها لا تؤدى بالذهن إلى الانتـقـال من عضـو مـعين فى فـئة ما إلى أى عضـو آخر . فكل الأشـيـاء المادية - مـثلاً - يشـبـه الواحد منها الآخر فـى أنه مـادى، ونستطيع أن نقارن أى شئ مـادى بشئ مادى آخر . بيد أن الفكرة عن شئ مـادى من حـيث إنه كـذلك لا تؤدى بالذهن إلى أى شـئ مـادى مـعين عن طريق قـوة التـداعى. ونستطيع أن نقارن بحرية ، أو نجمع شيئين مـعًا لونهـمـا أخضـر أو أكثـر . غيـر أن الخيال لا تجبره ، من حيث إنه كذلك ، قوة التداعى الطبيعية على أن يتحرك من فكرة الشئ الأخضـر (س) إلى فكرة الشئ الأخـضـر (ص) . كـمـا أننا نسـتطيع أيضًـا إن نقـارن أى شـيـئين بناء على العـلاقـات المكانيـة - الزمـانيـة ، لكن لا ينجم عن ذلك بالضـرورة أن قـوة التداعى لا تجبر الذهن على أن يفعل ذلك . إن قـوة التـداعى تجبر الذهن على أن يفعل ذلك فى بعض الحـالات (فعندمـا - مـثلاً - نخـبر شـيـئين من يث إنهما متجاوران مباشرة أو من حيث إنهام يتبعان بعضهما بعضا باستمرار على نحو مباشر) ، لكن لا توجد قوة التداعى الفعالة فى حالات كثيرة جداً . فقد اضطر على نحو طبـيـعى - ولا مندوحـة من ذلك إلى التـفكيـر فى القـديس بطرس عندمـا أفكر فى قـصـر الفاتيكان ، إلا أن فكرة مدينة "نيويورك" لا تستعدى بصورة طبيعية فكرة "مدينة كانتون" على الرغم من أننى أستطيع أن أقارن ، بالطبع ، هاتين المدينتين من وجـهـة نظر مكانية - مؤكدًا - على سبيل المثال - أن المدينة الأولى بعيدة جدًا عن المدينة الثانية .

أما بالنسبة للعلّية ، فإن هيوم يؤجل مناقشتها . بيد أنه ربما علينا أن نلاحظ هنا أن العلِيَّة من وجهة نظره ، منظوراً إليها بوصفها علاقة فلسفية ، يمكن ردها إلى علاقة المكان والزمـان مثل التجاور ، والتتابع الزمنى ، والمعية الدائمة . ولا وجود هـنا لارتباط ضرورى بين أفكار ؛ إن لا يوجد هنا سـوى علاقة مكانية - زمـانيـة حـقـيـقة . ولذلك لا تقـدم العلِّيـة من حـيث إنهـا عـلاقـة فلسـفـية أى أسـاس لتـجـاوز التـجـربة عن طريق استدلال علل متعالية من معلولات مـلاحظة . إن هناك ، بالفعل ، ارتبـاطًا لا ينفصل بين الأفكار فى العلِّية ، منظوراً إليها على أنها علاقة طبيعية ؛ غير أنه يجب تفسيـر هذا العنصر تفسيراً ذاتياً ، بمساعدة مبادئ التداعى .

٦ – يعالج هيوم الأفكار العامة المجردة فى الجزء الأول "رسالة .." ، فى إرتباط وثيق، بتحليله للأفكار والانطباعات، يبدأ هيوم بملاحظة أن "فيلسوفًا عظيمًا"؛ وهو باركلى ، قرر أن كل الأفكار العامة « ليست شيئًا سوى أفكار جزئية ألحقت بلفظ معين، أعطاها دلالة أكثر اتساعًا ، وجعلها تستدعي عند الضرورة أفراداً آخرين يشبهونها [٣٢] . وربما لا يكون ذلك وصفا موفقًا تماما لموقف باركلى ؛ لكن هيوم ينظر إليه، على أية حال ، على أنه أحد الاكتشافات الحديثة العظيمة والتى لها قيمتها بدرجة كبيرة ، ويقترح تأكيدها عن طريق حجج أخرى .

إن الأفكار المجردة هى ، من جهة ، فردية أو جزئيـة فى ذاتها ، ويمكن توضيح ما يقصده هيوم عن طريق حججه لصالح هذه القضية . أولاً : " لا يستطيع الذن أن يكُّون أى فكرة عن كم أو كيف دون أن يكُّون فكرة دقيقة عن درجات كل منهما " [٣٣] . إذ لا يمكن أن نميز الطول الدقيق لخط ما – مثلا – عن طريق الخط نفسه ، ولا يمكن أن نكُّون فكرة عامة عن خط دون أن يكون لدينا أى طول على الإطلاق ، ولا نستطيع أن نكُّون الفكرة العامة عن خط يمتلك كل الأطوال الممكنة . ثانيًا : كل الانطباع محدد ومعين . ولأن الفكرة – بالتالى – هى صورة أو نسخة من انطباع ، فلابد أن تكون هى نفسها معينة ومحددة ، حتى الرغم من أنها تكون أكثر ضعفًا وخفوتًا من الانطباع الذى استمدت منه ، ثالثًا : كل شئ موجود ، لابد أن يكون فرداً ، فلا يمكن أن يوجد مثلث – مثلا – لا يكون مثلثًا جزئيًا معينًا له خصائص معينة . فالتسليم بمثلث موجود لا يكون فى نفس الوقت واحداً من الأنواع الممكنة للمثلثات ، هو خُلف محال ، بيد أن ما هو خلف محال فى الواقع والحقيقة ، يكون كذلك بالنسبة للفكرة .

واضح أن وجهة نظر هيوم تنتج من تصوره للأفكار وعلاقتها بالانطباعات، فإذا كانت الفكـرة صورة أو نسخة ، فلابد أن تكون جزئية ، ولذلك يتفق مع باركلى فى عدم وجود أفكار عامة مجردة – كما أنه يصر فى الوقت نفسه على أن ما يُسمى بالأفكار المجردة ، على الرغم من أنها صور جزئية فى ذاتها ، « قد تصبح عامة فى تمثلها » [٣٤] . وما يحاول أن يفعله هو تحديد الطريقة التى يوجد فيها هذا الامتداد للمفهوم .

عندما نجد تشابها بين أشياء نلاحظها كثيراً ، فإننا نعتاد على تطبيق نفس الاسم عليها كلها ، مهما تكن الاختلافات التي قد تكون بينها ، فبعد أن نلاحظ – مثلا– بصورة متكررة ما نسميه بالأشجار ، وبعد أن نلاحظ ألوناً من التشابه بينها ، فإننا نطبق كلمة «الشجرة» عليها كلها ، على الرغم من الاختلافات الموجودة بين أشجار البلوط ، وأشجار الدردار، وأشجار الشربين ، والأشجار التي تتساقط أوراقها في وقت معين ، والأشجار دائمة الخضرة .. وهكذا ، وبعد أن نكتسب عادة تطبيق الكلمة نفسها على هذه الموضوعات ، فإن سماع الكلمة يبعث فكرة أحد هذه الموضوعات ، ويجعل الخيال يتصورها .لا يمكن أن يستدعى سماع الكلمة أو الاسم أفكاراً عن كل الموضوعات التي ينطبق عليها الاسم : بل إنه يستدعى واحداً منها . لكنه يحدث «عادة معينة» ، أي استعداداً لأن ينتج أى فرد آخر يشبه هذه الفكرة ، إذا كانت الحاج تدعو إلى ذلك . افرض – مثلا – أنني سمعت كلمة «مثلث» وأن هذه الكلمة تستدعى فى ذهني فكرة مثلث معين متساوى الأضلاع . إذا قررت بعد ذلك أن الزوايا الثلاث تساوى كل منها الأخرى ، فإن «العادة» أو «التداعي» يستدعى فكرة مثلث آخر يبين كذب هذا الحكم العام . والحق أن سر هذه العادة غامض ، كما أن «تفسير الأسباب النهائية لأفعالنا الذهنية أمر مستحيل » [٣٥] . غير أنه يمكن أن نستشهد بحالات مماثلة لكي تؤكد وجود هذه العادة . فإذا حفظنا عن ظهر قلب قصيدة طويلة – مثلاً – فإننا لا نتذكرها كلها في الحال لكن تذكر أو سماع البيت الأول منها – وربما الكلمة الأولى – يجعل الذهن مستعداً لأن يستدعى كل ما يتبع البيت الأول إذا كانت هناك حاجة إلى ذلك ، أعنى فى نظام دقيق . وقد لا نستطيع أن نفسر كيف يعمل هذا التداعي ، لكن ليس هناك شك في الوقائع التجريبية . كما أننا عندما نستخدم ألفاظًا مثل الحكومة أو الكنيسة ، فإننا قلما نتصور بوضوح في أذهاننا كل الأفكار البسيطة التي تتكون منها هذه الأفكار المركبة . غير أننا نستطيع أن نتجنب تماماً الحديث عن هذه الأفكار المركبة بطريقة تخلو من المعنى ، وإذا أصدر شخص ما حكماً لا يطابق عنصراً من المضمون الكامل لفكرة ما ، فإننا قد ندرك في الحال سخف ولا معقولية هذا الحكم . لأن «العادة» تستدعى الفكرة المركبة المتميزة عندما تكون هناك ضرورة لذلك . كما أننا قد لا نستطيع أن نقدم أى تفسير علمي مقنع للعملية؛ على الرغم من أنها تحدث .

٧ – يقرر هيوم فى كتابه « بحث الفهم البشرى» أنه «يمكن تقسيم كل موضوعات الذهن البشرى ، أو البحث ، بصورة طبيعية إلى نوعين: علاقات الأفكار وأمور الواقع . يندرج تحت النوع الأول علم الهندسة ، والجبر ، والحساب ، وباختصار كل قول يكون يقينًا عن طريق الحدس أو البرهان .. أما أمور الواقع ، التى تكون النوع الثانى من الذهن البشرى ، فإنه لا يتم التيقن منها بنفس الطريقة ، لا يكون البرهان على صدقها، مهما يكن عظيمًا ، ذا طبيعة تشبه النوع الأول »[٣٦] ، ويقصد هيوم أن كل استدلالنا يخص العلاقات بين أشياء . وهذه العلاقات – كما يقرر هيوم – نوعان : علاقات الأفكار ، أو أمور الواقع . القضية الحسابية مثال للنوع الأول ، بينما القضية التى تقول إن الشمس سوف تشرف غداً هى مثال للنوع الثانى . وسنهتم فى هذا القسم بعلاقات الأفكار .

يقول هيوم إن أربع علاقات فقط من العلاقات الفلسفية السبع تعتمد على أفكار فقط ، وهى : التشابه ، والتضاد ، ودرجات الكم ، ونسب الكيف أو العدد، العلاقات الثلاث الأولى من هذه العلاقات « يمكن إكتشافها منذ الوهلة الأولى ، وتندرج بصورة ملائمة تحت دائرة الحدس أكثر من دائرة البرهان »[٣٧] . عندما نهتم باستدلال برهانى ، فإننا نبقى – بالتالى – مع نسب الكم أو العدد ، أى مع الرياضيات. إن القضايا الرياضية تؤكد علاقات بين الأفكار ، والأفكار فقط . ففى الجبر – مثلاً – لا يهم يقين البراهين وصدق القضايا ما إذا كانت هناك موضوعات تناظر الرموز المستخدمة أم لا . إذا أن صدق القضايا الرياضية مستقل عن الأمور التى تتعلق بالوجود .

وهكذا . فإن تفسير هيوم للرياضيات تفسير عقلى وليس تفسيراً تجريبيًا ؛ بمعنى أنه يثبت أن العلاقات التى تؤكدها علاقات ضرورية . إن صدق قضية رياضية يعتمد ببساطة – وفقط – على العلاقات الموجودة بين الأفكار ، أو كما نقول ، على معانى رموز معينة ؛ ولا يحتاج إلى تأكيد من التجربة . ويجب ألا نفهم – بالطبع – أن هيوم يقصد أن الأفكار الرياضية فطرية بالمعنى الموجود عند لوك لهذه الكلمة. فقد كان واعيًا تمامًا بالطرق التى نعرف بها معانى الرموز الحسابية والجبرية . إن قصده هو أن

صــدق القضــايا مـســتـقــل تمــامًــا عن الطرق التى نـعـرف بها مـعـانى الرمــوز . وربمـا لا تستطيع التجربة أن تدحض صدقها، لأنها لا تقول شيئًا عن أمور الواقع . إنها قضايا صورية ، وليست فروضًا تجريبية ، وعلى الرغم من أنه يمكن– بالطبع – تطبيق الرياضيات ، فإن صدق القضايا مستقل عن هذا التطبيق . وبهذا المعنى يمكن أن تُسمى قضايا قبلية ، على الرغم من أن هيوم لا يستخدم المصطلح .

ولقد حاول جون ستيوارت مل فى القرن التاسع عشر أن يبين أن القضايا الرياضية فروض تجريبية ، غير أن وجهة نظر هيوم وليست وجهة نظر « مل» هى التى وجدت قبولاً لدى المذهب التجريبي الذى يميز القرن العشرين ، فقد فسر الفلاسفة غير الوضعيين – مثلا – القضايا الرياضية بأنها قضايا قبلية وتحليلية . وأصروا فى نفس الوقت الذى لم ينكروا فيه – بالطبع – إمكان تطبيقها فى العلم ، على أنها تخلو فى ذاتها من المضمون الواقعي التجريبي . فالقول إن أربعة مضافة إلى ثلاثة تساوى سبعة ، لا يعنى فى ذاته الحديث عن أشياء موجودة . لأن صدق القضية يعتمد ببساطة على معانى الألفاظ . وقد دعَّم هيوم وجهة النظر هذه .

وثمة مسألة أخرى لابد من ملاحظتها . يقرر هيوم فى كتابه «رسالة ..» أن «الهندسة تنقصها تلك الدقة الكاملة واليقين اللذان يميزان الحساب والجبر، عل يالرغم من أنها تفوق أحكام حواسنا وخيالنا الناقصة» [٣٨] . والسبب الذى يقدمه هو أن المبادئ الأولى للهندســة تُستمد من مظاهر الأشياء العامة ولا يمكن أن تعطينا هذه المــظاهر اليقين . «يبــدو أن أفكارنا تقدم لنا تأكيداً كاملاً بأنه لا يمكن أن يكون لخطين مستقيمين قطعة مشتركة ، لكن إذا نظرنا إلى هذه الأفكار ، فإننا نجد أنها تفترض باستمرار انحرافًا محسوسًا للخطين ، وأنه حيثما تكون الزاوية التى يكونانها صغيرة للغاية فإن لا يكون لدينا معيار دقيق لخط مستقيم لكى يؤكد لنا صدق هذه القضية »[٣٩] . والنتيجة التى ينتهى إليها هيوم أن «الهندسة والحساب يبقيان بالتالى ، بوصفهما العلمين الوحيدين اللذين نستطيع أن نواصل فيهما سلسلة من الاستدلال إلى أى درجة من التعقيد ، ومع ذلك يحتفظان بدقة كاملة ويقين » [٤٠] ، لكن لا يبدو أن هناك أى سبب كاف لمعالجة الهندسة بوصفها استثناء لتفسير عام للرياضيات ، وإذا اعتمد صدق القضايا الجبرية والحسابية على «أفكار» أو على تعريفات فقط ، فإن نفس الشيء يمكن أن يقال عن الهندسة ، ولا تكون «المظاهر» الحسية فى موضعها .

ويبدو أن هيوم ترك هذه المسألة ، لأنه وضع الهندسة في كتابه «بحث في الفهم البشري» في نفس مقام الجبر والحساب . ويلاحظ أنه « على الرغم من عدم وجود دائرة ، أو مثلث ، في الطبيعة على الإطلاق ، فإن الحقائق التي برهن عليها «إقليدس» تحتفظ بيقينها ووضوحها إلى الأبد » [٤١] .

٨ – يقسم هيوم العلاقات الفلسفية إلى علاقات ثابتة وعلاقات متغيرة . العلاقات الثابتة لا يمكن أن تتغير دون أن يكون هناك تغير في الموضوعات المتصلة بها أو في أفكارها .

وعلى العكس ، إذا بقيت الموضوعات ثابتة دون أن تتغير ، فإن العلاقات بينها تبقى ثابتة دون أن تتغير . والعلاقات الرياضية هي من هذا النوع . فإذا كانت لدينا أفكار معينة أو رموز لها معنى ، فإن العلاقات بينما تكون ثابتة . ولكي نجعل قضية حسابية أو جبرية غير صادقة ، يتحتم علينا أن نغير معاني الرموز ؛ وإذا لم نفعل ذلك ، فإن القضايا تكون صادقة بالضرورة ؛ أعني أن العلاقات بين الأفكار تكون ثابتة . ومع ذلك ، يمكن أن تتغير العلاقات الثابتة دون أي تغيير في الموضوعات التي تتصل بها، أو في الأفكار التي تتضمنها بالضرورة . فعلاقة المسافة المكانية بين جسمين يمكن أن تتنوع ، على الرغم من أن الأجسام وأفكارنا عنها تظل هي نفسها.

وينجم عن ذلك أننا لا نستطيع أن نصل إلى معرفة يقينية عن علاقات متغيرة عن طريق الاستدلال الخالص ؛ أعني ببساطة عن طريق تحليل الأفكار وبرهان قبلي : لأننا نعرفها عن طريق التجربة والملاحظة أو بالأحرى نعتمد على التجربة والملاحظة ، حتى في تلك الحالات التي تتضمن الاستدلال . إننا نهتم هنا بأمور الواقع ، ولا نهتم بعلاقات مثالية خالصة . ولا نستطيع ، كما رأينا ، أن نبلغ نفس درجة اليقين عن أمور الواقع التي نبلغها عن علاقات الأفكار . إننا لا نستطيع أن ننكر قضية تقرر علاقة عن أفكار ، بالمعنى الموجود عند هيوم للفظ ، دون تناقض . فإذا كان لدينا – مثلاً – معنى الرمزين ٢ ، ٤ ، فإننا لا نستطيع أن ننكر أن ٢ + ٢ = ٤ دون الوقوع في تناقض : لأنه لا يمكن تصور العكس . غير أن نقيض كل أمر من أمور الواقع لا يزال ممكناً ، لأنه لا يمكن أن يتضمن على الإطلاق تناقضًا ... فالقول بأن الشمس لن تشرق غداً

ليست قضية غير معقولة ، ولا تتضمن تناقضًا أكثر من تأكيد أنها ستشرق [٤٢] .
ولا يقصد هيوم أنه ليس صحيحًا أن نقول إن الشمس تشرق غداً ، بل يقصد أنه ليس ثمة تناقض منطقي يوجد في القول بأن الشمس لن تشرق غداً . ولم يقصد أنه نشعر بيقين أن الشمس تشرق غداً . ومع ذلك يثبت أنه ليس لدينا ، ولا يمكن أن تكون لدينا نفس الأسباب لتأكيد أن الشمس تشرق غداً تلك التى تكون لدينا لصدق قضية ما فى الرياضيات البحتة ، وقد يكون من المحتمل بدرجة عالية أن الشمس لا تشرق غداً، لكنه ليس من المؤكد إذا كنا نعنى بقضية يقينية ضرورية منطقيًا ويكون عكسها مستحيلاً ويحتوى على تناقض .

إن موقف هيوم من هذه المسألة ذو أهمية جديرة بالاعتبار . فالقضايا التى تؤكد علاقات الأفكار تُسمي ، بوجه عام بالقضايا التحليلية ، والقضايا التى تؤكد أمور الواقع تسمى بالقضايا التركيبية . وإنه لزعم الفلاسفة التجريبيين المحدثين أن كل القضايا القبلية ، التى عُرف صدقها بصورة مستقلة عن التجربة والملاحظة ، ونقيضها قضايا متناقضة ذاتية ، هى قضايا تحليلية ، يعتمد صدقها ببساطة على معانى الرموز ولذلك لا تكون القضية التركيبية قضية قبلية ؛ إذ أنها فرض تجريبى ، يتمتع بدرجة كبيرة أو قليلة من الترجيح . أما القضايا القبلية التركيبية ، أعنى القضايا التى تؤكد أمور الواقع ، لكنها فى الوقت نفسه يقينية يقينًا مطلقًا ، فقد تم استبعادها. ويعكس هذا الموقف العام تطوراً فى آراء هيوم .

وثمة مسألة أخرى ؛ وهى أننا نستطيع أن نميز بين أنواع مختلفة من العلاقات المتغيرة أو «غير المتسقة» فكما يرى هيوم «ينبغى علينا ألا نقبل أيا من الملاحظات التى قد نقوم بها فيما يخص الهوية وعلاقة الزمان والمكان بوصفها استدلالاً : لأن الذهن لا يمكنه أن يجاوز فى أى منها ما هو ماثل أمام الحواس بصورة مباشرة ، لكى يكتشف وجود الموضوعات الحقيقية أو تكتشف علاقاتها [٤٣] . لذلك فإننى أرى بصورة مباشرة أن هذه القطعة من الورق مجاورة لسطح المنضدة فهنا تكون لدينا حالة من الإدراك وليس حالة من الاستدلال . وإننى لا أجاوز الإدراك الفعلى عن طريق الاستدلال على وجود أو نشاط أى شئ يجاوز الإدراك الفعلى . وفى إمكانى أن أفعل ذلك - بالطبع لكنى أدخل فى هذه الحالة استدلالاً عليا . وبالتالى يرى هيوم أن « أى نتيجة

(خاصة بأمور الواقع) تجاوز انطباعات حواسنا لا يمكن أن تقوم إلا على إرتباط العلة والمعلول»[٤٤] . ويمكننا أن نجاوز برهان ذاكرتنا وحواسنا عن طريق هذه العلاقة وحدها[٤٥]. وبمعنى آخر ، كل استدلال فى أمور الواقع ، من حيث إنه يقابل علاقات الأفكار ، هو استدلال علِّى ، أو أننا نقول : إذا شئنا إن نضع المسألة بصورة أكثر عينية ، أن لدينا برهانًا فى الرياضيات ، ويكون لدينا استدلال علِّى فى العلوم التجريبية ، ولذلك إذا وضعنا فى الإعتبار الدور الهام الذى يلعبه الاستدلال العلِّى ، فإنه يجب علينا أن نبحث فى طبيعة العلاقة العلّية والأسس التى تكون لدينا للانتقال وراء شهادة الحواس المباشرة عن طريق الاستدلال العلِّى .

٩ – يتناول هيوم فحصه للعلاقة العلية بالسؤال ما هو الانطابع أو الانطباعات التى تستمد منها فكرة العلية ؟ لا يمكن أن يكون أصل فكرة العلية هو خاصية من خواص تلك الأشياء التى نطلق عليها اسم « العلل » . لأنها لا نستطيع أن نكتشف أى خاصية مشتركة بينها جميعًا . « »من ثم لابد أن تصدر فكرة العلية من علاقة ما توجد بين الموضوعات ؛ ولابد أن نحاول الآن البحث عن هذه العلاقة [٤٦] .

العلاقة الأولى التى يذكرها هيوم هى التجاور « إننى أجد فى المقام الأول أنه أيما كانت الموضوعات التى ننظر إليها على أنها علل أو معلومات فإنها تكون متجاورة » [٤٧] . ولا يقصد هيوم ، بالطبع ، أن اللأشياء التى ننظر إليها على أنها علل ومعلومات تكون متجاورة باستمرار ؛ لأنه قد تكون هناك سلسلة أو حلقة من العلل بين الشىء (أ) ، الذى نسميه بالعلة ، والشىء (ص) الذى نسميه بالمعلول . لكنا نجد أن (أ) و(ب) متجاوران ، نجد أن (ب) و(س) متجاوران ، وهكذا ، حتى على الرغم من (أ) و(ص) ليسا متجاورين بصورة مباشرة . إن ما يعلن هيوم بطلانه هو الفعل على بعد بالمعنى الملائم للفظ . ومع ذلك ، لابد من إضافة أنه يتحدث عن الفكرة الشائعة عن العلية . فهو يعتقد أن ثمة اعتقادًا شائعًا وهو أن العلة والمعلول متجاوران باستمرار ، سواء بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة . غير أنه يلزم نفسه بصورة محددة فى الجزء الثالث من كتابة « رسالة ... » بالقول إن علاقة التجاور علاقة أساسية للعلاقة العلية . فهو يقول أننا نستطيع أن نفهم أن المسألة كذلك « حتى يمكننا أن نجد مناسبة أكثر

ملائمة لتوضيح هذه المسألة ، بفحص أي الموضوعات التي تكون قابلة أو غير قابلة لأن توضع بجوار بعضها البعض وللتجاور »[٤٨] . ثم يوضح فيما بعد أنه لا ينظر إلى التجاور المكاني على أنهم جوهري لفكرة العلية . لأنه يرى أنه يمكن أن يوجد موضوع ما مع إنه لا يكون في مكان . « فالتفكير الأخلاقي لا يمكن أن يوضع على يمين أو على يسار انفعال ما ، ولا يمكن لرائحة أو صوت أن يكون ذا شكل مربع أو دائري . فهذه الموضوعات والإدراكات ، من حيث إنها بعيدة عن اكتساب أي مكان معين ، لا تتلاءم معه ، وحتى الخيال لا يستطيع أن ينسبه إليها [٤٩] . إننا نتصور - بالتأكيد - الانفعالات - مثلاً - على أنها تدخل في علاقات عليه ، بيد أننا لا نستطيع أن نقول أنها تكون متجاورة مكانيًا لأشياء أخرى . وبالتالي لا ينظر هيوم إلى التجاور المكاني على أنه عنصر لا يمكن الاستغناء عنه في العلاقة العلية .

والعلاقة الثانية التي يناقشها هيوم هي علاقة السبق الزماني ، يبرهن هيوم على أن العلة لابد أن تسبق المعلول من الناحية الزمانية . وتؤكد التجربة ذلك . وفضلاً عن ذلك ، إذا كان معلول في أي حالة مزامنًا تمامًا لعلته ، فإن ذلك يكون في كل حالات العلية الصحيحة . لأنه في أي حالة لا يكون فيها الأمر كذلك ، تظل العلة مدة من الزمن في خمول وتحتاج إي عامل آخر لكي يدفعها إلي النشاط ، ولن تكون - بالتالي - علة صحيحة أو ملائمة ، لكن إذا كانت كل المعلولات مزامنة تمامًا لعللها « فسيكون من الواضح عدم وجود شيء مثل التتابع ، ولابد أن تكون كل الموضوعات متواجدة معًا » [٥٠] . ومع ذلك ، فإن ذلك خلف واضح . ولذلك ، نستطيع أن نقول إن المعلول لا يمكن أن يكون مزامنًا تمامًا لعلته ، ولابد أن تسبق العلة معللها من الناحية الزمنية .

بيد أن هيوم ليس متأكداً تمامًا وبوضوح من قوة هذه الحجة . لأنه يمضي فيقول : « إذا بدت هذه الحجة مقنعة ، فهذا أمر حسن ، لكن إن لم تكن كذلك ، فإنني أتوسل إلي القارئ أن يسمح لي بنفس الحرية التي استخدمتها في الحالة السابقة ، بأن افترض أنها كذلك ؛ لأنه سيجد أن المسألة ليست ذات أهمية كبيرة [٥١] .

ولذلك ليس صحيحاً أن نقول إن هيوم يؤكد بصورة كبيرة التجاور ، والتتابع الزمنى بوصفهما العنصرين الجوهريين للعلاقة العلية . إنه يقرر - بالفعل - معالجتها كما لو كانا عنصرين جوهريين ، لكن ثمه عنصراً آخر ذا أهمية أكبر. «هل نقتنع - بالتالى - بهاتين العلاقتين - أعنى التجاور - التتابع - من حيث إنهما تقدمان فكرة كاملة عن العلية ؟ كلا . إذ أن موضوعاً ما قد يكون مجاوراً لموضوع آخر وسابقاً عليه دون أن يكون علته إن هناك ارتباطاً ضرورياً لابد أن نضعه فى الاعتبار ، وهذه العلاقة ذات أهمية أكبر من أى من العلاقتين اللتين ذكرناهما سابقاً[٥٢] . ومن ثم يظهر السؤال من أى انطباع أو انطباعات تستمد فكرة الارتباط الضرورى ؟ غير أن هيوم يجد فى كتابه « رسالة ... » أن عليه أن يتناول هذا السؤال ، بصورة غير مباشرة ، بالبحث - كما يقول - فى جميع المجالات المجاورة آملاً أن يلقى ضوءاً على ضالته . وذلك يعنى أنه وجد أنه من الضرورى مناقشة مسألتين هامتين فى البداية . الأولى : ما هو السبب الذى يجعلنا نقول إن من الضرورى أن يكون لكل شىء موجود وله بداية ، علة أيضاً . والثانية : لماذا نستنتج أن هذه العلل الجزئية لابد أن يكون لها معلولات جزئية بالضرورة ؟ وما هى طبيعة الاستدلال الذى نستدل منه على المعلول من العلة ، وما هى طبيعة الاعتقاد الذى نركن إليه ؟[٥٣] .

إن المبدأ الذى يقول أن ما يوجد لابد أن تكون له علة لوجوده ، ليس مبدأيقينياً من الناحية الحدسية ، ولا يمكن البرهنة عليه فيما يرى هيوم ، وهو لا يقول كثيراً عن المسألة الأولى ، ويقنع نفسه - تقريباً - بتحدى أى شخص يعتقد أنه من المؤكد من الناحية الحدسية بيان أن كذلك ، وبالنسبة لعدم إمكان البرهنة على القاعدة أو المبدأ ، يثبت هيوم فى البداية أننا نتصور موضوعاً ما أنه غير موجود فى لحظة ما ، وبأنه موجود فى لحظة تالية دون أن تكون لدينا فكرة متميزة عن علة أو مبدأ منتج . وإذا تمكنا من تصور بداية لوجود عن طريق فصل فكرة العلة ، فإن « الفصل الفعلى لهذه الموضوعات سيكون ممكنا للغاية ؛ لأنه لا يحتوى على تناقض واستحالة عقلية ، ولا يمكن دحضه - بالتالى - عن طريق أى استدلال من أفكار محضه ، بدونه يستحيل البرهنة على ضرورة علة ما » [٥٤] . وينتقل هيوم بعد هذه الحجة التى ترتبط بنظريته عن الأفكار بوصفها نسخاً أو صوراً لانطباعات وترتبط كذلك بنزعته الاسمية إلى

دحض صياغات معينة للبرهان المزعوم على المبدأ الذي يقول إن كل شيء يخرج إلى حيز الوجود ، يخرج عن طريق الفاعلية المنتجة لعلة ما . فقد برهن « كلارك » وآخرون - مثلاً - على أنه إذا خرج شيء إلى حيز الوجود دون علة ما ، فإنه يوجد نفسه ، وذلك مستحيل بصورة واضحة ، لأنه لكي يفعل ذلك ، لابد أن يوجد قبل نفسه ، كما أن لوك أثبت أنه إذا خرج شيء ما إلى حيز الوجود دون علة ، فإنه يوجد عن طريق العدم ، ولا يمكن أن يكون العدم علة أى شيء . إن نقد هيوم لحجج من هذا النوع هو أنها كلها تحتج بالحجة التى هى موضع الخلاف بافتراض صحة المبدأ الخالص الذى تفترض البرهنة عليه ، أعنى أن أى شيء يخرج إلي حيز الوجود لابد أن تكون له علة ما .

وإذا لم يكن هذا المبدأ يقينيًا بصورة حدسية ولا يمكن البرهنة عليه ، فإن اعتقادنا فيه لابد أن ينشأ من التجربة والملاحظة . بيد أن هيوم لم يخض فى هذه المسألة ، قائلاً إنه يقترح الانتقال إلى سؤاله الثانى : لماذا نعتقد أن هذه العلة المعينة لابد أن يكون لها معلول معين / وربما تكون الإجابة عن هذا السؤال الثانى هى إجابة عن السؤال الأول أيضًا .

إن الاستدلال العلي ليس فى المحل الأول ثمرة المعرفة الحدسية بالماهيات . «ليس هناك موضوع يستلزم وجود أى موضوع آخر ، إذا نظرنا إلي هذه الموضوعات فى ذاتها ، ولم ننظر وراء الأفكار التى نكونها عنها . إن استدلالاً كهذا هو بمثابة معرفة ، ويتضمن التناقض المطلق وعدم إمكان تصور أى شيء مختلف . لكن لأن كل الأفكار المتميزة يمكن فصلها ، فإنه يكون واضحًا أنه لا يمكن أن تكون هناك استحالة من هذا النوع[٥٥] . فال نعاين - مثلا - كما يرى هيوم ماهية اللهب ونرى أثره أو آثاره على أنها نتائج ضرورية من الناحية المنطقية .

« وبالتالي لا نستطيع إلا عن طريق التجربة فقط أن نستدل على وجود موضوع ما من موضوع آخر »[٥٦] فماذا يعني ذلك فى حقيقة الأمر؟ إنه يعنى أننا نخبر باستمرار ارتباط موضوعين : مثلاً اللهب والإحساس الذى نسميه بالحرارة ، ونتذكر أن هذين الموضوعين يظهران في نظام منتظم ومطرد من التجاور والتتابع . وبالتالى «نسمى الموضوع الأول منهما بالعلة ،نسمى الموضوع الثانى بالمعلول ، ونستدل على

وجود أحدهما من وجود الآخر [٥٧] . وتبين الملاحظة الأخيرة أن هيوم يتصور الفكرة الموجودة لدى الإنسان العادى عن العلية ، ولا يتصور ببساطة الفكرة الموجودة عنها لدى الفيلسوف . فالإنسان العادى يلاحظ « الارتباط المستمر » بين (أ) و(ب) فى أمثلة متكررة ، حيث تكون (أ) مجاورة لـ (ب) ، وتسبقها ، ويسمى (أ) بالعلة ، ويسمى (ب) بالمعلول . « عندما ترتبط أنواع من الأحداث المعينة باستمرار فى الأمثلة ، بعضها ببعض ، فإنه لا يساورنا الك فى التنبؤ بظهور حدث ما بناء على ظهور حدث آخر ، ولا يساورنا الشك فى استخدام ذلك الاستدلال (أى الاستدلال العلى) الذى يمكن أن يكفل لنا وحده أى أمر من أمور الواقع أو الوجود . ونطلق - بالتالى - على الموضوع الأول اسم « العلة » ، ونطلق على الموضوع الثانى اسم « المعلول » [٥٨] . وقد نعرف العلة - من ثم - بصورة تتناسب هذه التجربة بأنها موضع يتبعه موضوع آخر ، وحيث تتبع كل الموضوعات التى تشبه الموضوع الأول موضوعات تشبه الموضوع الثانى . أو بمعنى آخر بحيث إذا لم يوج د الموضوع الأول ، فإن الموضوع الثانى لا يوجد على الإطلاق [٥٩] .

وعندما نقول أننا « نتذكر » حالات ماضية ، فإن هيوم يجاوز بوضوح ما تكفل التجربة العامة ما يقوله . لأننا قد نستدل جيداً على العلة من المعلول ، أو على المعلول من العلة دون أن نستدعى أى حالات ماضية . بيد أن هيوم يصحح هذا الخطأ فى الحال ، عن طريق مبدأ التداعى .

إذا ارتكز إيماننا بارتباطات علّية معينة منتظمة على تذكر حالات ماضية ذات اقتران مستمر ، فإنه يبدو أننا نفترض المبدأ أو على الأقل نفعل كما لو كنا نفترض المبدأ الذى يقول إن « الحالات التى لا يكون لدينا عنها تجربة لابد أن تستدعى تلك الحالات التى يكون لدينا عنها تجربة ، وإن مجرى الطبيعة يستمربصورة مطرودة باستمرار هو هو »[٦٠] . غير أن هذا المبدأ ليس يقينياً بصورة حدسية ولا يمكن البرهنة عليه . لأن فكرة التغير فى مجرى الطبيعة ليست متناقضة ذاتيا . ولا يمكن البرهنة على المبدأ عن طريق استدلال محتمل ومرجح من التجربة . لأنه يكمن فى أساس استدلالنا المحتمل . فنحن نفترض الاطراد باستمرار ، بصورة ضمنية ،

ولا يقصد هيوم أنه لا ينبغي أن نفترض المبدأ . لأننا لو فعلنا ذلك ، فإنه يجب أن نقبل نزعة شكية يعتبرها عاجزة عن أن توضع موضع الممارسة . إنه يرغب - ببساطة - في أن يلاحظ أننا لا نستطيع أن نبرهن على صحة إيماننا باستدلال عِلِّيٍّ عن طريق مبدأ لا يمكن البرهنة عليه ، وليس يقينيًا بصورة حدسية . كما أننا نفترض مسبقاً في الوقت نفسه المبدأ ، ولا نستطيع أن نفعل ولا نستبدل خارج الرياضيات البحته) إذا لم نفترضه مسبقًا بصورة ضمنية . « إن افتراض أن المستقبل يشبه الماضى لا يقوم على حجج من أى نوع ، ولكنه مستمد تمامًا من العادة Habit ، التى تهيؤنا لأن نتوقع فى المستقبل نفس سلسلة الموضوعات التى اعتدنا عليها[٦١] . كما أن الذهن ، بالتالى ، ليس هو مرشد الحياة ، ولكنها العادة ، التى تهيىء الذهن فى كل الحالات لأن يفترض أن المستقبل يطابق الماضى . ومع أن هذه الخطوة قد تبدو سهلة ، فإن الذهن لا يستطيع أن يقوم بها على الإطلاق »[٦٢] . إن فكرة العادة تلعب دوراً هامًا فى تحليل هيوم النهائى للعلية .

فإذا ما عدنا إلى فكرة الاقتران المستمر ، وجدنا أن تجربة الاقتران المستمر تؤدى بنا إلي تأكيد ارتباطات علية معينة ، ولا تجيب عن سؤال هيوم : من أى انطباع أو انطباعات أتت فكرة الارتباط الضرورى ، لأن فكرة الاقتران المستمر هى فكرة تكرار مستمر لنوعين من أحداث متشابهة وفقًا لنموذج مستمر من التجاور والتتابع ، ولا تضم هذه الفكرة فكرة الارتباط الضرورى . « لا ينشأ - مطلقًا - من التكرار المحض لأى انطباع ، حتى إلى ما لا نهاية ، أى فكرة أصلية جديدة ، مثل فكرة ارتباط ضرورى ، وأن عدد الانطباعات لا يكون له في هذه الحالة تأثير أكثر من أننا لو حصرنا أنفسنا في انطباع واحد فقط »[٦٣] . بيد أننا لا نستطيع - من وجهة نظر هيوم - أن نستمد فكرة الارتباط الضرورى من ملاحظة ألوان من التتابع المنتظم ، أو من ارتباط عليه . ولذلك ، لابد أن نقول إنه لا وجود لهذه الفكرة ، أو أنها لابد أن تستمد من مصدر ذاتي . ولا يقبل هيوم البديل الأول من هذين البديلين ؛ لأنه يؤكد أهمية فكرة الارتباط الضرورى . ولابد أن يقبل - بالتالى - البديل الثانى ، وذلك هو ما فعله في واقع الأمر .

إن القول بأن فكرة الارتباط الضرورى مستمدة من مصدر ذاتى معناه أنها ، داخل إطار فلسفة هيوم ، مستمدة من بعض انطباعات التفكير . لكن لا ينجم عن ذلك أن الفكرة مستمدة من علاقة الإرادة بمعلولاتها، ثم بعد ذلك تستكمل بالاستقراء . « إن الإدارة هنا ، بما أنه ينظر إليها على أنها سبب أو علة ، ليس لها أى ارتباط أبعد بمعلولاتها يمكن الكشف عنها أكثر مما يكون للشيء المادي بنتيجته المناسبة .. وباختصار ، إن أفعال الذهن – من هذه الزاوية – هى نفسها أفعال المادة . فنحن لا ندرك سوى اقترانها المستمرة ..(٦٤) . ومن ثم فإن علينا أن نبحث عن حل . افرض أننا نلاحظ حالات متعددة من الاقتران العلى فإن هذا التكرار ، لا يمكن أن يقدم – بذاته فقط – فكرة الارتباط الضرورى . إن هذه المسألة قد يتم التسليم بها بالفعل . ولكي توجد هذه الفكرة ، « لابد أن سيكشف تكرار الحالات المتشابهة لاقتران مستمر شيئًا جديداً يكون هو مصدر هذه الفكرة أو نتيجة(٦٥) » . غير أن تكرار لا يجعلنا نكتشف أى شيء جديد في الموضوعات المقترنة . ولا ينتج أى كيف جديد للموضوعات نفسها . ومع ذلك ، فإن ملاحظة التكرار ينتج انطباعاً جديداً في الذهن . « لأنه بعد أن نلاحظ التشابه في عدد مناسب من الحالات ، نشعر مباشرة بتهيؤ الذهن لأن ينتقل من موضوع إلى الموضوع الذى يلازمه ... وتكون الضرورة عندئذ نتيجة لهذه الملاحظة ولا تكون شيئًا آخر سوى انطباع داخلي في الذهن أو تصميمًا يحمل الأفكار من موضوع إلى موضوع آخر . وليس هناك انطباع داخلي له أى علاقة بالعمل الحالي ، سوى النزوع ، الذى تنتجه العادة ، للانتقال من موضوع إلى ما يلازمه عادة » ، ومن ثم فالنزوع يسببه العادة أو التداعي ، فيجعلنا ننتقل من شيء من الأشياء لاحظنا أنه يقترن باستمرار بشيء آخر وذلك هو الانطباع الذى تستمد منه فكرة الارتباط الضرورى . أعنى أن الميل ، الذى تنتجه العادة ، هو شيء معطى أى انطباع وأن فكرة الارتباط الضرورى هى انعكاس أو صورة في الوعي . ويمكن تطبيق هذا التفسير لفكرة الارتباط الضرورى على علاقات علية خارجية وعلى علاقات عليه داخلية ، مثل العلاقة بين الإرادة ومعلوماتها .

في استطاعتنا الآن أن نعرِّف فكرة العلِّية بدقة أكثر . فالعلية – كما رأينا من قبل – يمكن النظر إليها على أنها علاقة فلسفية أو علاقة طبيعية . فإذا نظرنا إليها

على أنها علاقة فلسفية ، فيمكن أن تعرف هكذا : إن العلة هى موضوع سابق على موضوع آخر ومجاور له ، وحيث توضع كل الموضوعات التى تشبه الموضوع الثانى[٦٦] . أما إذا نظرنا إليها على أنها علاقة طبيعية فإن « العلة تكون موضوعا سابقاً على موضوع آخر ومجاوراً له ، ومتحداً معه حتى إن فكرة الأول تهيىء للذهن أن يكون فكرة عن الثاني ، ويهيىء الانطباع الأول أن يكون فكرة أكثر حيوية عن الثانى[٦٧] . ولابد أن نلاحظ أنه « على الرغم من زن العلية علاقة فلسفية ، من حيث إنها تتضمن التجاور والتتابع والاقتران المستمر، فإنها مع ذلك علاقة طبيعية وتنتج وحدة بين أفكارنا ، حتى إننا نستطيع أن نبرهن عليها أو نستمد أى استدلال منها[٦٨] .

وهكذا قدم هيوم إجابة عن سؤاله : « لماذا نستنتج أن عللاً معينة لابد أن يكون لها معلولات معينة بالضرورة ، ولماذا نستمد استدلالاً من إحداهما على الاخرى[٦٩] . إن الإجابة قد صيغت بألفاظ سيكولوجية ، مشيرة إلى الأثر السيكولوجى لملاحظة حالات من الاقتران المستمر . تنتج هذه الملاحظة عادة أو ميلاً للذهن ، أى رابطة متاعية ، ينتقل عن طريقها الذهن بصورة طبيعية من فكرة اللهب - مثلاً - إلى فكرة الحرارة ، أو من انطباع عن اللهب إلى فكرة حيوية عن الحرارة . ويساعدنا ذلك على أن نجاوز التجربة أو الملاحظة . فمن ملاحظة الدخان نستدل بصورة طبيعية على النار ، حتى على الرغم من أننا لا نلاحظ النار . وإذا سألنا ما هو الضمان الذى يكون لدينا عن الصحة الموضوعية لهذا الاستدلال ، فإن الإجابة الوحيدة النهائية التى يمكن أن يقدمها هيوم هى التحقق التجريبى . وتلك هى الإجابة الوحيدة المطلوبة بالفعل فى فلسفة تجريبية .

هل أجاب هيوم أيضاً عن السؤال : كيف تؤدى التجربة إلى ظهور المبدأ القائل إن ما يخرج إلي حيز الوجود لابد أن يكون له علة لوجوده ؟ إن إجابته عن السؤال لماذا نستنتج أن العلة المعينة لابد أن يكون لها معلول معين تفترض أن العادة هى التى تجعلنا نتوقع أن لكل حدث علة ما ، وتمنعنا من القول بأن هناك أحداثًا تحدث بدون علة . وأعتقد أن ذلك هو ما يجب أن يقوله هيوم ، بناد على مقدماته . وبعد أن يقدم هيوم تحليله للعلية يلاحظ أنه بالنظر إلى تعريفات ناتجة للعلة « قد نتصور بسهولة أنه

لا وجود لضرورة مطلقة ولا لضرورة ميتافيزيقية للقول بأن كل بداية للوجود تلازم موضوعًا كهذا »[٧٠] . إننا لا نستطيع أن نبرهن على صدق المبدأ موضع اهتمامنا ، ومع ذلك يقول فى كتابه « بحث فى الفهم البشرى » أنه « تم الإقرار بصورة كلية بأنه لا يوجد شىء دون أن تكون هناك علة لوجوده »[٧١] . وبالتالى لابد أن يرجع إيماننا بهذا المبدأ إلى العادة . ومع ذلك ، تجدر الملاحظة إلى أن العبارة التى اقتبسناها توا من كتاب هيوم « بحث ..» تستمر بهذه الطريقة : « وأن الصدفة ، عندما تفحص بدقة لا تكون سوى كلمة سالبة ، ولا تعنى أى قوة حقيقية يكون لها وجود فى أى مكان فى الطبيعة[٧٢] » . ولذلك فإن « الصدفة » تعنى عند هيوم حدثًا عرضيًا أو ليس له علة وعدم الإيمان بالصدفة هو الاعتقاد بأن لكل حدث سببًا . والاعتقاد بأن لكل حدث سببًا يعنى – عند هيوم – الاعتقاد بأن كل علة هى علة ضرورية . صحيح ، ربما تقع أحداث تخالف التوقع ، وقد يؤدى ذلك بالعوام إلى الإيمان بالصدفة . لكن « الفلاسفة » (بما فى ذلك العلماء بالتأكيد) يجدون بناء على فحص دقيق لحالات عديدة أن الحدث غير المتوقع يرجع إلى المعلول الذى يبطل مفعوله علة غير معروفة السبب ، « تكون قاعدة تقول إن الارتباط بين العلل والمعلولات ضرورى بصورة متساوية »[٧٣] . وهنا يوصف المبدأ الذى يقول إن كل حدث له علة بأنه مبدأ يكون « الفلاسفة » . بيد أن إيماننا بالمبدأ يبدو أنه نتيجة العادة .

يلاحظ هيوم أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى نوع واحد من العلة « لأنه لما كانت كرتنا عن الفاعلية مستمدة من الاقتران المستمر بين موضوعين ، فى أى مكان نلاحظ ذلك ، فإن العلة تكون فعالة ، وحيثما لا تكون كذلك ، فإنه لا يمكن أن توجد علة ما من أى نوع على الإطلاق »[٧٤] . والتمييز الأسكولائى بين علة صورية ، ومادية ، وفاعلة ، وغائية ، وهو تمييز مرفوض . وكذلك التمييز بين العلة والمناسبة ، من حيث إن هذين اللفظين يستخدمان بمعان مختلفة . وعلاوة على ذلك ، فكما أن هناك نوعًا واحدًا فقط من العلة ، فكذلك هناك نوع واحد فقط من الضرورة . وينقص التمييز بين الضرورة الفيزيائية والضرورة الأخلاقية أى أساس واقعى . « إن الاقتران المستمر بين الموضوعات ، مع تهيؤ الذهن ، وهو الذى يكون ضرورة فيزيائية : وإبعاد الاقتران المستمر وتهيؤ الذهن هو نفس الشىء بالنسبة للصدفة »[٧٥] .

يبين التخطيط السابق لتحليل هيوم للعلية - فيما أرجو - حقيقة مؤداها أنه كرس انتباهًا ملحوظًا إلى الموضوع . فهو يحتل مكانة بارزة فى كتابه « رسالة ...» بصورة أكبر من المكانة التى تحتلها معالجته للجوهر . لقد رأى - بدون شك - أن باركلى دحض نظرية الجوهر المادى . بيد أن السبب الرئيسى فى تكريسه انتباها أكبر إلى العلية هو إدراكه للدور المهم الذى يلعبه التأثير العلى فى العلوم والحياة البشرية بوجه عام . والأهمية العظيمة لتحليله ، التى يمكن للمرء أن يدرك إذا ما كانت تتفق معه أم لا ، هى محاولته أن يربط مذهبًا تجريبيًا متسقًا بمعرفة المعنى الذى ننسبه - عادة - إلى العلية . ولذلك يدرك أنه عندما نقول إن (س) تحدث (ص) ، فإننا نعنى شيئًا أكثر من القول بأن (س) تسبق (ص) من الناحية الزمنية وإنها مجاورة لها من الناحية المكانية . إنه يواجه الصعوبة ويحاول أن يحلها بناء على أسس تجريبية . وهذه المحاولة لتطوير فلسفة تجريبية متسقة هي حقه الرئيسى فى الشهرة . إن ما قاله ليس جديداً على الإطلاق كما يفترض أحيانًا . ولنأخذ مثالاً واحداً ؛ وهو أن « نيقولا أوف أوتريكير » [٧٦] N. of Autrecourt [٧٧] . أثبت فى القرن الرابع عشر أننا لا نستطيع أن نستدل بيقين من وجود شىء ما على وجود شىء آخر ، لأنه يكون من الممكن باستمرار ، فى حالة شيئين متميزين ، أن نؤكد بدون تناقض منطقى وجود الأول وننكر وجود الثانى . إن القضايا التحليلية اليقينية هى وحدها التى « يمكن ردها » إلى مبدأ عدم التناقض . وعلاوة على ذلك ، يبدو أن « نيقولا» فسر إيماننا بارتباطات علّيه منتظمة عن طريق تجربتنا بألوان من التتابع المتكرر تسبب التوقع الذى يقول إنه إذا تبعت (ب) (أ) فى الماضى ، فإنها ستتبعها كذلك فى المستقبل . واننى لا أفترض - بالطبع - أن هيوم عرف أى شىء على الإطلاق عن « نيقولا أوف أوتريكير » أو عن مفكرين مماثلين فى القرن الرابع عشر . فأنا ، ببساطة ، ألفت الانتباه إلى الواقعة التاريخية التى تقول إن عدداً من مواقف هيوم قد سبقتها مواقف فى القرن الرابع عشر ، حتى على الرغم من أن هيوم لم يكن واعيًا بهذه الحقيقة . ومع ذلك ، يظل القول صحيحًا بإن هيوم - وليس السابقين عليه - هو جد المذهب التجريبى الحديث ووالده . لقد تغير المصطلح منذ القرن الثامن عشر ، وحاول الفيلسوف التجريبى الحديث أن يتجنب ميل هيوم إلى خلط المنطق والسيكولوجيا ، لكن ليس ثمة شك فى أن الفيلسوف التجريبى الحديث يدين لهيوم بصورة مباشرة أو غير مباشرة .

إن التشديد على أهمية هيوم التاريخية لا يعنى بالضرورة قبول تحليله للعلية . فإذا أخذنا مثالاً واحداً من خط ممكن للنقد ، فإنه يبدو لى أنه على الرغم مما يقوله هيوم فى المسألة ، فإننا نعى إنتاجًا علّيا جوانيًا من نوع لا يمكن تفسيره ببساطة عن طريق تحليله . إنه يبدو أنه يفترض أن الصعوبة المشهورة فى تفسير كيف تؤثر إراداتنا على حركاتنا الجسمية ، أو حتى كيف نقوم بعمليات داخلية معينة كما نشاء ، تبين أنه حتى العلية هنا ، أى من الجانب الذاتى هى ببساطة اقتران مستمر ، أو تبين على الأقل أننا لا ندرك سوى اقتران مستمر ، بيد أن هذه الطريقة من البرهان تبدو أنها تفترض صحة الموقف الذى اثبته أنصار مذهب المناسبة وهو أنه لا وجود لفاعلية علية منتجة ، أو قوة ، إذا لم نعرف فحسب أننا نفعل بصورة علية ، ولكن نعرف أيضًا كيف نفعل ذلك ، وصحة هذا الزعم أمر معروض للمناقشة . كما أنه من المهم أيضًا أن نميز بين السؤال عما إذا كان العالم يستطيع أن يوافق على فكرة العلية الموجودة عند هيوم ، والسؤال عما إذا كانت هذه الفكرة تمثل تحليلاً كافيًا من وجهة النظر الفلسفية . إن عالم الطبيعة لا يهتم – مثلاً – بمشكلة الوضع المنطقي والأنطولوجي للمبدأ الذى يقول إن كل شيء يخرج إلى حيز الوجود ، يخرج عن طريق فاعلية علة خارجية . إذ ليس من الضرورى بالنسبة له أن يهتم بمشكلة كهذه . بيد أن الفيلسوف يسأل هذا السؤال . ومعالجة هيوم له معرضة للنقد . فحتى إذا استطاع المرء ، مثلاً ، أن يتخيل فى البداية فراغًا ، من حيث إنه كذلك ثم يتخيل بعد ذلك أن (س) موجودة ، فإنه لا يترتب على ذلك مطلقًا وبصورة ضرورية أن (س) يمكن أن توجد دون علة خارجية . ولا ينجم من الواقعة التى تقول إنه لا وجود لتناقض لفظى بين القول بإن (س) خرجت إلى حيز الوجود ، والقول بأن (س) ليس لها علة ، نقول لا ينجم عن ذلك بالضرورة أن القولين متطابقان عندما نفحصهما من وجهة نظر « التحليل الميتافيزيقى » . إن لدينا – من ناحية أخرى – قضايا « صورية » وتحليلية ولدينا ، من ناحية أخرى فروض تجريبيه : وليس هناك مكان للقضايا القبلية التركيبية فى تخطيطه . وتلك هى بحق المشكلة ، هل هناك قضايا يقينية مع إنها تخبر عن الواقع أم لا . ولكن مناقشة هذه المسألة بصورة كافية تعنى مناقشة طبيعية الميتافيزيقا ووضعها . فطالما نسلم بمقدمات هيوم وتصور « للذهن » لابد أن ينتج شيء ما يشبه تحليله للعلية . إننا لا نقبل مقدماته ، ثم نضيف نظرية ميتافيزيقية عن العلية .

ومع ذلك ، فمن المهم عندما ننقد هيوم أن نتذكر أنه لا ينكر وجود علاقات علية أعني أنه لا ينكر صدق القضية التى تقول إن اللهب يسبب الحرارة ، ولا ينكر حتى صدق القضية التى تقول إن اللهب يسبب الحرارة بالضرورة . إن ما يفعله هو بحث معنى هاتين القضيتين . وليست المسألة عما إذا كانت هناك علاقات عليه ، وإنما ماذا نعنى بالقول بإن هناك علاقات عليه . كما أنه المسألة ليست أيضاً عما إذا كانت هناك ارتباطات عليه ، وإنما ماذا نعنى بالقول بإن هناك ارتباطات علية .

١٠ – لا يمكن أن نبرهن – كما رأينا – على اطراد الطبيعة عن طريق الذهن . إنه موضوع للاعتقاد وليس موضوعاً للحدس أو البرهان . إننا نستطيع أن نقول – بالفعل – كما يقول الإنسان العادى إننا نعرفه ، إذا استخدمت كلمة يعرف بالمدى الواسع للمعنى الذى يكون لها فى الحديث العام . لكن إذا استخدمت الكلمة بمعنى دقيق ؛ أى لتعنى فهمنا لتلك القضايا فى الحالة التى نستبعد فيها كل البدائل الأخرى ، فإننا لا نستطيع أن نقول إن لدينا معرفة باطراد الطبيعة . إن لدينا – كما يرى هيوم – قضايا تحليلية من جهة ، تعبر عن علاقات بين أفكار وقضايا تركيبية تقوم على التجربة بطريقة ما . غير أن التجربة بنفسها لا تقدم لنا سوى معطيات فعلية ، أى أنها لا تستطيع أن تخبرنا عن المستقبل . كما أننا لا نستطيع أن نبرهن عن طريق الذهن على أن اعتقاداتنا وتوقعاتنا عن المستقبل لها ما يبررها . ومع ذلك يلعب الاعتقاد دوراً هاماً فى الحياة البشرية . فإذا حصرنا أنفسنا في القضايا التحليلية من جهة ، والمعطيات التجريبية المباشرة ، الموجودة الآن أو التى نتذكرها ، من جهة أخرى ، فإن الحياة البشرية ستكون مستحيلة . إذ أننا نقوم كل يوم بأفعال ترتكز على الاعتقاد . ولذلك ، من الضرورى أن نفحص طبيعة الاعتقاد .

يوضح تفسير هيوم للاعتقاد ميله لخلط المنطق والميتافيزيقا . لأنه يقدم إجابة سيكولوجية عن السؤال المنطقي الخاص بأسس ذلك اليقين الذى يسميه بالاعتقاد . غير أنه كان مضطراً أن يفعل ذلك . لأنه لا يمكن أن تكون هناك أسس منطقية ، بناء على مقدماته ، لاعتقاداتنا عن المجرى المستقبلى للأحداث ولذلك يجب على هيوم أن يقتنع ببيان كيف تكون لدينا هذه الاعتقادات .

إننا لا نستطيع أن نفسر – كما يرى هيوم – الاعتقاد فى قضية عن طريق عمليات الأفكار التي تقوم بالربط . فإذا أخبرني شخص ما – وهذا مثال من أمثلة هيوم – بأن « يوليوس قيصر » مات في فراشه ، فإنني أفهم قوله ، وأربط نفس الأفكار كما فعل هو ، ولكني لا أقر بصحة القضية . إنه يجب علينا أن نبحث فى كل مكان عن الاختلاف بين الاعتقاد وعدم التصديق . فالاعتقاد ، فى رأى هيوم ، «لا يفعل شيئًا سوى أنه ينوع الطريقة التي نتصور بها أي موضوع ، إنه لا يستطيع سوى أن يضفي على أفكارنا قوة إضافية وحيوية . ولذلك ، قد يعرف الظن أو الاعتقاد بصورة أكثر دقة بأنه فكرة حية تربط أو تقترن بانطباع حاضر[٧٨] . فعندما نستدل – مثلا – على وجود شيء من شيء آخر (عندما نعتقد أن شيئًا يوجد نتيجة الاستدلال) ، فإننا ننتقل من انطباع موضوع إلى الفكرة « الحية » عن موضوع آخر ، وحيوية الفكرة هذه هي التي تميز الاعتقاد . وعندما ننتقل من الانطباع إلى الفكرة « فإن الذهن ليس هو الذي يجبرنا على ذلك ، ولكنها العادة ، أو مبدأ التداعي . لكن الاعتقاد شيء أكثر من فكرة بسيطة . فهو طريقة معينة لتكوين فكرة ؛ ولأن نفس الفكرة لا يمكن إلا أن تتنوع عن طريق تنوع درجاتها الخاصة بالقوة والحيوية ، فإنه يترتب على ذلك بوجه عام أن الاعتقاد هو فكرة حيوية أنتجتها علاقة بانطباع حاضر ، بناء على التعرف السابق [٧٩] .

ويمكننا – بالتالي – أن نميز بين الاعتقاد والأوهام بالرجوع إلى الطريقة التي نتصور بها الأفكار التي لها صلة بموضوعنا . « إن فكرة مقبولة نشعر بأنها تختلف عن فكرة وهمية يقدمها لنا الوهم وحده : وسأحاول أن أفسر هذا الشعور المختلف بأن اسميه قوة أسمى ، أو حيوية أو صلابة أو رسوخًا أو ثباتا »[٨٠] . إن الاعتقاد لفظ يفهمه كل شخص بصورة كافية في الحياة العامة[٨١] ، لكننا لا نستطيع أن نصفه في الفلسفة إلا عن طريق الشعور .

ومع ذلك ، حتى إذا كانت كلمات مثل « نشاط » و« حيوية » تكفي لتمييز قضايا نؤمن بها عن الأوهام التي تعرف بأنها أوهام ، فهل يكون صحيحًا أن لدينا اعتقادات كثيرة عما لا يكون لدينا عنه مشاعر قوية على الإطلاق ؟ إننا نعتقد أن الأرض ليست مستوية وأن القمر كوكب تابع للأرض ، لكن ليس لدى معظمنا مشاعر قوية في هذه المسائل . يبدو أنه يجب على هيوم أن يرجع في الرد على ذلك إلى صفة الثبات

والرسوخ بدلاً من صفة النشاط والحيوية . إن قبولنا لقضية لابد أن يكون مشروطًا ، من وجهة نظر هيوم ، باستبعاد البدائل ففي حالات القضية التحليلية يتم استبعاد أي قضية متناقض ؛ لأن إنكار قضية تحليلية يكون تناقضًا ذاتيًا . وفي حالة القضية التركيبية يتم استبعاد البدائل حسب الاطراد الذي يؤكده الموقف الذي حدثت فيه القضية في الماضي ، أي أن ملاحظة هذا التكرار تكمون عادة ، وتجعل مبادىء التداعي تقوم بدورها . وفي حالة القضية التي تقول إن القمر كوكب تابع للأرض ، عرفنا باستمرار أنها قضية صادقة ، ولا شيء يحدث لكي يجعلنا نشك في صدقها ، وربما تكون أي ملاحظة قمنا بها تطابق صدقها ، ولذلك ، فإن لدينا اعتقاداً راسخًا وثابتًا بصدق القضية ، حتى علي الرغم من أننا قد لا نشعر بها بقوة كما قد نشعر - مثلاً - بأمانة صديق حميم عندما نكذبها بتعمد .

لقد قلت إننا عرفنا باستمرار أن القمر كوكب تابع للأرض . وهذا يعني أن الاعتقاد يمكن أن يتولد عن طريق التعليم ،وبالتالي عن طريق الأفكار . وهذا ما يسلم به هيوم . « إن كل تلك الآراء والتصورات عن الأشياء التي اعتدنا عليها منذ طفولتنا تكون راسخة بصورة عميقة حتى إنه من المستحيل بالنسبة لنا أن نستأصلها عن طريق كل قوى الذهن والتجربة ، ولا تقارب العادة في تأثيرها ذلك الذي ينشأ من اتحاد العلل والمعلولات الذي لا يمكن أن ينفصل ، ولكنها تهيمن أيضًا عليه في مناسبات كثيرة . ولذلك ، يجب علينا أن لا نقتنع بالقول بإن حيوية الفكرة تنتج الاعتقاد : لأنه يجب علينا أن نثبت أن حيوية الفكرة والاعتقاد هما نفس الشيء من الناحية الفردية ... إنني مقتنع ، بناء علي فحص ومعاينة ، بأننا سنجد أن أكثر من نصف تلك الآراء التي تسود بين البشر تكون نتيجة للتعليم ، وأن المبادىء التي يتضمنها بالتالي بوضوح تفوق في الأهمية تلك المبادىء التي تكون نتيجة للاستدلال المجرد أو التجربة ... إن التعليم علة اصطناعية وليست علة طبيعية[٨٢] .

ويرى هيوم ، من ثم ، أنه « عندما أكون مقتنعًا بمبدأ ما فليس ثمة سوى فكرة هي التي تؤثر علي بقوة . وعندما أفضل مجموعة من الحجج على مجموعة أخرى ، فإنني لا أفعل شيئًا سوى أنني أقرر بناء على شعوري ما يتعلق بتفوق تأثيرها »[٨٣] . كما أن « كل استدلالاتنا التي تخص العلل والمعلولات لا تصدر من شيء سوى العادة ،

والاعتقاد هو بصورة أكثر ملاءمة فعل للجزء الحساس من طبائعنا وليس فعلاً للجزء المعرفي » [٨٤] .

وبالتالي : كيف يمكن أن نفصل بين اعتقادات عقلية واعتقادات غير عقلية ؟ لا يبدو أن هيوم يقدم أي إجابة واضحة جداً على هذا السؤال ! وعندما يعالج الاعتقادات غير العاقلة ، فإنه يميل إلي بيان كيف يعمل الذهن ، في رأيه ، بدلاً من أن يوضح كيف يتحتم علينا أن نميز بين اعتقادات عقلية واعتقادات ليست كذلك . بيد أن إجابته العامة على المشكلة تبدو أنها أكثر أو أقل من ذلك . إن اعتقادات كثيرة تكون نتيجة " التعليم " ، وبعضها ليست عقلية . والوسيلة التي نحافظ على أنفسنا منها هي أنه يجب علينا أن نلجأ إلى التجربة ، أو بالأحرى أن نختبر تلك الاعتقادات عن طريق التجربة . هل الاعتقاد الذي يكون نتيجة معرفتنا باستمرار أنه صادق يتلاءم مع الاعتقادات التي تقوم على تجربة الاعتقادات العلية ؟ إذا كان الاعتقاد الذي يكون نتيجة معرفتنا باستمرار أنه صادق لا يتفق أو لا يتسق مع الاعتقادات التي تقوم على تجربة العلاقات العلية ، فإنه يجب علينا أن نستبعده . إن التعليم علة « اصطناعية » ، ولابد أن نفصل العلة « الطبيعية » للاعتقادات ، أعني العلاقات العلية بالمعنى الفلسفي ، أي صنوف الاقتران المستمرة والثابتة ، إننا نستطيع بالطبع ، أن نكون اعتقادات غير عقلية ، ترتكز على التجربة . ويقدم هيوم نموذج التعميمات عن أعضاء أمة أجنبية تكون نتيجة مقابلة أو مقابلتين مع الأجانب . بيد أن طريقة تصحيح أحكام تعسفية من هذا النوع واضحة : إنها الطريقة التي تصحح بها هذه الأحكام في الواقع ، إذا كانت تصحح . وفضلاً عن ذلك ، يمكن أن تنتج اعتقادات غير عقلية عن طريق تجربة صنوف من الاطراد أو الاقتران المستمر . غير أنه يمكن تصحيح هذه الاعتقادات عن طريق تفكير على ضوء تجربة أوسع تكشف عن حالات مناقضة ، أو بيان عوامل أخرى . يتحدث " تولستوي " في مكان ما عن اعتقاد بعض الفلاحين أن خروج براعم أشجار البلوط في الربيع يرجع إلى رياح معينة . وإذاكانت الرياح ملاصقة للأشجار وقبل خروج براعمها ، فإنه يمكن تفسير الاعتقاد . لكن إذا كشف الاعتقاد عن حالات تخرج فيها أشجار البلوط البراعم حتى عندما لا تهب هذه الرياح المعينة ، فإننا ننظر في اعتقاد الفلاحين . كما أنه حتى إذا خرجت براعم أشجار البلوط في كل الحالات عندما تهب الرياح المعينة فقط ، فإن الاعتقاد القائل بإن إنتاج البراعم تسببه الرياح

ربما لا يطابق تجربتنا وملاحظتنا لحالات أخرى من خروج البراعم . وعندئذ فلن يكون الذهن هو الذى يشكل العادة التى تزودنا – إن صح التعبير – بعنصر الارتباط الضرورى ، ولن نعتقد بأن الرياح هى التى تسبب إنتاج براعم أشجار البلوط .

إذا كانت هذه الملاحظات تمثل ما كان يدور بفكر هيوم ، فسوف تظهر صعوبة أخرى . فكثيراً ما يتحدث هيوم كما لو كانت العادة لا تهيمن فحسب على الحياة البشرية ، بل ينبغى أن تهيمن عليها أيضاً . كما أنه يتحدث فى الوقت نفسه كما لو كانت التجربة ينبغى أن تكون مرشدنا . ولذلك يقول إن « سلسلة الأحداث التى نخبرها هى المعيار العظيم الذى ننتظم به سلوكنا . ولا يمكن أن نلجأ إلى شىء آخر فى ساحة القتال ، أو فى المجلس التشريعى . وينبغى علينا أن لا نسمع شيئًا آخر فى المدرسة أو فى الحجرة العامة »[٨٥] . لكن ربما يمكن الرد على الصعوبة إلى حد ما بهذه الطريقة . يرى هيوم أن هناك معتقدات معينة أساسية ومألوفة جوهرية للحياة البشرية ؛ مثل الريمان بالوجود المستمر والمستقبل للأجسام ، والاعتقاد بأن كل شىء يوجد له علة . وتهيمن هذه المعتقدات المألوفة والأساسية وينبغى أن تهيمن ، إذا كانت الحياة البشرية يجب أن تكون ممكنة . وهذه المعتقدات شرط لمعتقداتنا الأكثر ألفة واعتياداً . بيد أن هذه المعتقدات ضرورية ولا مناص منها : ونستطيع أن نختبرها ونغيرها . والاختبار هو مجرى الأحداث الذى نخبره ، والاتساق مع المعتقدات التى تطابق مجرى الأحداث الذى نخبره .

الهوامش

(١) ترجمة الدكتور محمد فتحى الشنيطى ، ونشرته مكتبة القاهرة الحديثة بالقاهــرة فى مايو عام ١٩٥٦ . (المراجع)

(٢) ستكون الإشارة إلى صفحات كتاب هيوم " رسالة فى الطبيعة البشرية " وكتابه " أبحاث .." على طبعات L.A. Selby - Bigge Oxford, 1951 reprint of 188 edition of the Treatise and 1951 impression of 1902 edition the Enquiris)

وسنشير إلى ؛ رسالة ... " بالحرف : T ، وسنشير إلى " بحث عن الفهم البشرى " بالحرف E ، وسنشير إلى " بحث عن مبادئ الأخلاق : بالحرفين E.M وستكون الإشارة إلى صفحات كتاب " محاورات فى الدين الطبيعى " بناء على طبعة Norman Kemp Smith (Edinburgh, Second edition, 1947) وستكون الإشارة إلى هذا العمل بالحرف : D .

(٣) T., Introduction, P.xx

(٤) Ibid .

(٥) T., Introduction, P.xx

(٦) E., 1,2,P.6 .

(٧) E., 1,7,P.12 .

(٨) E., 1,9,P.14 .

(٩) T., 1,1,P.3 .

(١٠) T., 1,1,1,P.1 .

(١١) Ibid, P.2 .

(١٢) T., 2,11,P.17 .

(١٣) T., 1,1,1,P.3 .

(١٤) T., 1,1,1,1,P

(١٥) . Ibid, P.5

(١٦) . Ibid, P.6

(١٧) . T., 1,1,P.7

(١٨) . E., 2,17,P.12

(١٩) . Ibid, P.22

(٢٠) . 2,12,P.18

(٢١) . E., 2,17 note. P. 22

(٢٢) . Ibid

(٢٣) . Ibid

(٢٤) . T., 1,1,3,P.10

(٢٥) . T., 1,1,4,P.10

(٢٦) . Ibid. P. 13

(٢٧) . T., 1,1,4,P.11

(٢٨) . Ibid.

(٢٩) . T., 1,1,6,P.16

(٣٠) . T., 1,1,5,P.13

(٣١) . Ibid, PP.14-15, CF. T., 1,3,1,P.69

(٣٢) . T., 1,1,7,P.17

(٣٣) . Ibid. P.18

(٣٤) . Ibid. P. 20

(٣٥) . T., 1,1,7,p.22

(٣٦) . T., 4,1,20-1,P.25

(٣٧) . T., 1,3,-1,P.70

(٣٨) . T., 1,3,1,P.71

(٣٩) . Ibid

(٤٠) . Ibid

(٤١) . E., 4,1,20,P.25

(٤٢) . E., 4,1,20,PP.25-6

(٤٣) . T., 1,3,2,P.73

(٤٤) . Ibid,P.74

(٤٥) . E., 4,1,22,P. 26

(٤٦) . T., 1,3,1,P.75

(٤٧) . Ibid

(٤٨) . Ibid

(٤٩) . T., 1,4,5,p236

(٥٠) . T., 1,3,2,p.76

(٥١) Ibid.

(٥٢) . Ibid, p.77

(٥٣) . Ibid, p.77

(٥٤) . T., 1,3,3,p.80

(٥٥) . T., 1,1,3,6,p.87-7

(٥٦) . Ibid, p. 87

(٥٧) . Ibid, p. 87

(٥٨) . E., 7,2,59,pp.74-5

(٥٩) . E., 7,2,60, p. 76

(٦٠) . T., 1,3,6,p.89

(٦١) . T., 1,3,12,p.134

(٦٢) . Abstract 16

(٦٣) . T., 1,3,6, p.88

(٦٤) T., 1,3,14,pp.632-3 . Appendix..

(٦٥) Ibid, p. 163 .

(٦٦) T.,1,3,14,p. 170 .

(٦٧) Ibid, p. 170 .

(٦٨) Ibid, p. 170 .

(٦٩) T., 1,3,6,p.94 .

(٧٠) T., 1,3,14,p.172 .

(٧١) E., 8,1,74,p.95 .

(٧٢) Ibid.

(٧٣) T., 1,3,12,p.123 .

(٧٤) T., 1,3,14,p.171 .

(٧٥) Ibid,p.171 .

(٧٦) For Nicholasof Autrecourt Vol.111 of this History may be Consulted (pp. 135 F).

(٧٧) نيقولا أوف أوتريكير (١٣٠٠-١٣٥٠) فيلسوف ولاهوتي فرنسي من أتباع وليم أوف أوكام . طور نظريته الاسمية إلى أقصى حدودها المنطقية فأنكر الكليات ، والسببية ، والأدلة العقلية على وجود الله ... إلخ .اتهم بالهرطقة وأدين وأحرقت كتبه وأجبر على التقاعد إذ كان أستاذًا في جامعة السربون . (المرجع)

(٧٨) T., 1,3,7,p.96 .

(٧٩) T., 1,3,7,p.97.

(٨٠) Ibid, p. 629, Appendix

(٨١) Ibid.

(٨٢) T., 1,3,9,pp..116-17 .

(٨٣) T., 1,3,8,p.103 .

(٨٤) T., 1,4,1,1,p.183 .

(٨٥) E., 11,110 p. 142 .

الفصل الخامس عشر

هيوم (٢)

اعتقادنا في وجود الأجسام – الأذهان ومشكلة الهوية الشخصية – وجود الله وطبيعته – النزعة الشكية

١ – رأينا في نهاية الفصل السابق أن الاعتقاد في وجود متواصل للأجسام بصورة مستقلة عن الذهن أو الإدراك هو إعتقاد طبيعي وأساسي بالنسبة لهيوم. بيد أنه يجب علينا أن نفحص بصورة أكثر دقة ما يقوله في هذه المسألة .

يقول هيوم إن الصعوبة الأساسية ، التي تنشأ من وجهة فكرتنا عن عالم الموضوعات الموجودة باستمرار والمستقلة عن إدراكنا ، هي أننا محصورون في عالم الإدراكات ومقيمون به ، ولا نتمتع باقتراب من عالم لموضوعات توجد بصورة مستقلة عن هذه الإدراكات . « ولما كان لا يوجد شئ للذهن سوى الإدراكات، ولما كانت كل الأفكار مستمدة من شئ ماثل للذهن بصورة سابقة ، فإنه يترتب على ذلك أنه من المستحيل بالنسبة لنا أن نتصور أو نكّون فكرة عن أي شئ يختلف بصفة خاصة عن الأفكار والانطباعات . دعنا نركز انتباهنا بعيداً عن أنفسنا بقدر المستطاع ؛ دعنا نطلق خيالنا إلى السماوات ، أو إلى الحدود البعيدة للكون ، فإننا لا نتقدم ، في حقيقة الأمر خطوة واحدة على الإطلاق ذواتنا ولا نستطيع أن نتصور أي نوع من الوجود ، سوى تلك الإدراكات التي تظهر في هذا المحيط الضيق . وذلك هو كون الخيال ، ولا تكون لدينا فكرة سوى ما يُنتج هناك [1] ، ويمكن رد الأفكار في النهاية إلى انطباعات ، والانطباعات ذاتية ، أي أنها تُنسب إلى ذات مُدركة . ولا نستطيع – بالتالي أن نتصور ماذا ستكون الموضوعات ، أو ما هي ، بمعزل عن إدراكاتنا .

ومن المهم أن نفهم أن هيوم لم يقصد إنكار وجود الجسم أو الأجسام بصورة مستقلة عن إدراكاتنا . فهو يثبت - بالفعل - أننا لسنا قادرين على أن نبرهن على أن الجسم موجود ، ولكنه يصر في الوقت نفسه على أنه في استطاعتنا أن لا نقبل هذه القضية . «إن الطبيعة لم تترك ذلك لاختياره (أى للفيلسوف الشاك) ، وقد حسبت بدون شك أنها مسألة ذات أهمية عظيمة أن نركن إلى إستدلالاتنا وتأملاتنا المشكوك فيها . وربما نسأل : ما هي العلل التي تحثنا على أن نعتقد في وجود الأجسام ؟ لكن من العبث أن نسأل : إذا ما كان هناك جسم أم لا ، فتلك مسألة لابد أن نُسلِّم بها في كل استدلالاتنا [٢] . إن الفيلسوف الشاك - وغير الشاك أيضًا - يسلك باتساق كما لو كان الجسم موجوداً بالفعل ، فهو لا يستطيع أن يمتنع عن الاعتقاد في ذلك ، مهما تمل به الشكوك الأكاديمية ، أثناء دراسته ، ولذلك ، لا نستطيع أن نبحث إلا عن العِلّة أو العلل التي تحثنا على الإعتقاد في الوجود المتواصل للأجسام الذى يتميز عن أذهاننا وإدراكاتنا .

أولاً : الحواس لا يمكن أن تكون ، هى مصدر الفكرة التي تقول إن الأشياء تستمر في الوجود عندما لا ندركها . لأنه لكي يكون الأمر كذلك ، يجب أن تعمل الحواس عندما تتوقف عن العمل ، وسيتضمن ذلك تناقضًا ، ولا تكشف لنا الحواس عن الأجسام التى تتميز عن إدراكاتنا ، أعنى أن المظاهر المحسوسة للأجسام . إنها لا تكشف لنا عن صورة ولا عن الأصل . وقد يبدو - بالفعل - أنني أدرك جسمي الخاص لكنا «لا ندرك جسمنا ، إن شئنا أن نتحدث بصورة ملائمة ، عندما ننظر إلى أطرافنا وأعضائنا ، ولكنا ندرك انطباعات معينة ، تدخل عن طريق الحواس ، حتى إن نسبة وجود حقيقي وجسمي إلى هذه الانطباعات ، أو إلى موضوعاتها ، يكون فعلاً من أفعال الذهن يصعب تفسيره مثل ذلك الذى نفحصه الآن » [٣] . صحيح أننا ننسب بداخل الانطباعات وجوداً متميزًا ومتصلاً إلى بعضها ، ولا ننسبه إلى بعضها الأخر ، فلا أحد ينسب وجوداً متميزًا ومتصلاً إلى الآلام واللذات . ويفترض «الساذج» - وليس الفيلسوف - أن الألوان ، والطعوم ، والأصوات ، وبوجه عام ما يُسمى بالصفات الثانوية تمتلك هذا الوجود . إن الفلاسفة والسذج يفترضون معًا أن الشكل والعظم والحركة ، والصلابة ، توجد بصورة متصلة ومستقلة عن الإدارك ، بيد أن الحواس

نفسها ليست هى التى تؤدى بنا إلى أن نقوم بهذه التمييزات ، لأنه بقدر ما تهتم الحواس ، فإن كل هذه الانطباعات تكون على قدم المساواة .

وثانيًا : ليس الذهن الذى يحثنا على أن نعتقد فى وجود الأجسام المتصل والمتميز،« فمهما تكن الحجج المقنعة التى قد يتوهم الفلاسفة أنها تستطيع أن تبرهن على الإعتقاد فى موضوعات مستقلة عن الذهن ، فإنه جلى أن هذه الحجج لا يعرفها سوى قلة قليلة ؛ ولا تحث الأطفال ، والفلاحين ، والقطاع الأعظم من البشر على أن ينسبوا موضوعات إلى بعض الانطباعات ، وينكروا أن ينسبوها إلى البعض الآخر» [٤] ولا نستطيع أن نبرر اعتقادنا تبريرًا عقليًا ، حالما يكون لدينا . «إن الفلسفة تخبرنا بأن كل شئ يبدو للذهن لا يكون سوى إدراك ، ويتوقف على الذهن ويعتمد عليه » [٥] . ولا نستطيع أن نستدل على وجود الموضوعات من الإداراكات ، إن هذا الإستدلال سيكون استدلالاً عليًا ، ولكى يكون صحيحًا ، يجب علينا أن نتمكن من ملاحظة اقتران تلك الموضوعات المستمر بتلك الإدراكات . ولا يمكننا أن نفعل ذلك . لأننا لا نستطيع أن نجاوز سلسلة إدراكاتنا لكى نقارنها بأى شئ بعيد عنها .

إن اعتقادنا فى وجود الأجسام المتصل والمستقل ، وعادة افتراض أن النظائر الموضوعية والمستقلة للانطباعات موجودة يجب ألا يرجع – بالتالى – إلى الحواس ولا إلى الذهن ولا إلى الفهم ، ولكن إلى الخيال . ومن ثم يثار السؤال : ما هى صفات الانطباعات المعينة التى تؤثر على الخيال وتؤدى إلى اقتناعنا بوجود الأجسام المتصل والمتميز ؟ من العبث أن نرجع هذا الاعتقاد أو الاقتناع إلى قوة أسمى أو قوة انطباعات معينة من حيث إننا نقارنها بانطباعات أخرى . لأنه جلى أن أغلبية الناس يفترضون أن حرارة النار ، التى توضع على مسافة مناسبة ، تكون فى النار ذاتها ، بينما لا يفترضون أن الألم الشديد الذى يسببه قرب النار لا يكون فى أى مكان آخر إلا فى انطباعات الذات المُدرِكة ، ويجب علينا – بالتالى – أن نبحث فى مكان آخر عن الخصائص المحددة لإنطباعات معينة ، تؤثر على الخيال .

يذكر هيوم خاصيتين محددتين هما : الثبات ، والتوافق « فتلك الجبال ، والبيوت، والأشجار ، التى تقع الآن أمام نظرى ، تبدو لى باستمرار بنفس النظام ، وعندما

لا أراها عند إغماض عيني ، أو تحويل تفكيري ، فإنني أجدها في الحال تريد إليَّ دون أن يطرأ عليها أدنى تغير» [٦] . إن لدينا هنا انطباعات متشابهة تتكرر باستمرار . بيد أن الأجسام لا تغير ، بوضوح ، مواضعها فقط ، بل تغير أيضًا كيفياتها ، ومع ذلك، هناك توافق حتى تغيراتها « فعندما أرجع إلى حجرتي بعد أن أغيب ساعة، لا أجد النار في نفس الوضع الذى تركتها عليه ، ولكنى اعتدت بعد ذلك أن أرى فى حالات أخرى، تغيرًا مماثلاً ينتج فى وقت مماثل ، سواء كنتُ حاضرًا أم غائبًا ، قريبًا أم بعيداً ولذلك فإن هذ التوافق ، في تغيراتها ، هو صفة من صفات الموضوعات الخارجية، والثبات أيضًا » [٧] . إننى أعتقد أن ما يقصده هيوم واضح بصورة كافية، إن أن انطباعاتي عن الجبل الذى أستطيع أن أراه من النافذة ثابتة ، بمعنى أنها متشابهة إذا سلَّمنا بالشروط المطلوبة ،. إن الجبل يظل من وجهة نظر الإدراك هو نفسه بصورة كبيرة أو قليلة ، غير أن الانطباع الذى أستقبله عن النار فى حجرتى الساعة التاسعة مساء لا يكون هو نفسه الانطباع الذى أستقبله عندما أعود إلى الحجرة الساعة العاشرة والنصف مساء . لقد خمدت النار فى نفس الوقت ، كما قلنا ، ويتفق هذان الانطباعان المنفصلان من جهة أخرى مع الإنطباعين المنفصلين اللذين استقبلتهما فى نفس فترة من الزمن فى مساء آخر. وإذا لاحظت النار مدة من الزمن فى مناسبتين أو أكثر ، فإن هناك نموذجًا منتظمًا من التوافق بين سلسلة الانطباعات المختلفة .

ومع ذلك ، لم يقتنع هيوم بتفسير اعتقادنا فى وجود الأجسام المتصل والمستقل، الذى يرتكز ببساطة وفقط على المجرى الفعلى لإنطباعاتنا . إن إنطباعاتنا تنقطع ، مع جهة أخرى – بالفعل– بينما نعتقد باستمرار – من جهة أخرى – فى وجود الأجسام المتصل. ولا يمكن أن ينتج التكرار المحض لانطباعات منقطعة ، مع أنها متشابهة نقول لا يمكن أن ينتج ذلك الاعتقاد بنفسه . ولابد أن نبحث هناك عن «مبادئ أخرى» ، ويلجأ هيوم ، كما نتوقع ، إلى إعتبارات سيكلوجية . « إن الخيال جدير عندما يشرع فى أى سلسلة من التفكير ، بأنه قادرًا على أن يستمر حتى عندما يخذله موضوعه،

مثلما تحرك سفينة عن طريق المجاديف ، في مجراه دون أي دافع جديد »[٨]. عندما يلاحظ الذهن اطراداً أو توافقاً بين انطباعات ، فإنه يميل إلى أن يجعل هذا الاطراد كاملاً بقدر المستطاع . ويكفي افتراض وجود الأجسام المتصل لهذا الغرض، ويقدم لنا فكرة عن اطراد وتوافق أعظم من الأطراد والتوافق اللذين تقدمهما الحواس . بيد أنه على الرغم من أن التوافق قد يسبب افتراض وجود الأجسام المتصل ، فإننا بحاجة إلى فكرة الثبات لكي تفسر افتراضنا لوجودها المتميز ؛ أعني إعتمادها على إدراكاتنا. وعندما نعتاد على إيجاد أن إدراك الشمس يتكرر باستمرار بنفس الصورة الذي يتكرر في ظهوره الأول - مثلاً - فإننا نميل إلى أن ننظر إلى هذه الإدراكات المختلفة والمنقطعة على أنها هي نفسها . ولكي نتخلص من هذا التناقض فإننا نتنكر لهذا الانقطاع ونمحوه «بافتراض أن هذه الأدراكات المنقطعة ترتبط عن طريق وجود حقيقي ، لا نحسه »[٩] .

حقًا، إن هذه الملاحظات ليست واضحة ، ويحاول هيوم جاهداً أن يجعل موقفه أكثر دقة ووضوحًا ، ومن أجل ذلك ، يميز بين موقف السذج وبين ما يطلق عليه اسم «المذهب الفلسفي». فالسذج «هم ذلك القطاع غير الفلسفي وغير المفكر من البشر، أعني كلاً منا في هذا الوقت أو ذاك »[١٠] . ويقول هيوم إن هؤلاء الناس يفترضون أن إدراكاتهم هي الموضوعات الوحيدة . «إن الصورة الخالصة الماثلة للحواس هي الجسم الحقيقي بالنسبة لنا ، ونحن ننسب إلى هذه الصور المنقطعة هوية كاملة»[١١] . وبمعنى آخر ، لا يعرف السذج شيئًا عن الجوهر المادي الموجود عند لوك ؛ إذ أن الموضوعات المادية عندهم هي ببساطة ما يدركونه . وهذا القول يعني هيوم أن الموضوعات والإدراكات هي نفس الشيء بالنسبة للسذج . وإذا افترضنا ذلك مسبقًا ، فإن ثمة صعوبة تواجهنا بالتالي . فمن جهة أن المرور الهادئ للخيال جنبًا إلى جنب مع أفكار الإدراكات المتشابهة يجعلنا ننسب إليها هوية كاملة »[١٢] ومن جهة أخرى تؤدي بنا طريقة تكرارها المتقطعة ، أو كما يقول هيوم ظهورها، إلى اعتبارها كيانات متميزة . غير أن هذا التناقض يسبب قلقًا ، ولابد أن نمحوه بالتالي ولأننا لا نستطيع أن نضحي بالميل الذي ينتجه انتقال الخيال الهادئ ، فإننا نضحي بالمبدأ الثاني ، صحيح أن صنوف الانقطاع في ظهور الإدراكات المتشابهة يكون طويلاً ومستمراً حتى إننا لا نستطيع أن نتغاضى عنها؛ لكن «لا يستلزم ظهور منقطع للحواس انقطاعًا في

الوجود بالضرورة » [١٣] ولذلك نستطيع أن «نخترع» وجوداً متصلاً للموضوعات وعلى الرغم من أننا نخترع هذا الوجود المتصل للموضوعات ، فإننا نعتقد فيه . ويمكن نفسير هذا الاعتقاد، كما يرى هيوم، عن طريق الرجوع إلى الذاكرة. فالذاكرة تقدم لنا عدداً كبيراً من حالات من إدراكات متشابهة تتكرر في أوقات مختلفة بعد صنوف مختلفة من الانقطاع. وينتج هذا التشابه ميلاً للنظر إلى هذه الإدراكات المنقطعة على أنها هي نفسها . كما أنه ينتج – في الوقت نفسه– ميلاً لربط الإدراكات عن طريق افتراض وجود متصل ، لكي نبرر نسبة كيان إليها ، ولكي نتجنب التناقض الذي يبدو أن الطابع المنقطع لإدراكاتنا يورطنا فيه ، إن لدينا – بالتالي – ميلاً إلى أن نخترع الوجود المتصل للأجسام . وعلاوة على ذلك ، طالما أن هذا الميل ينشأ من انطباعات الذاكرة الحية ، فإنه يمنح الوضوح لهذا الاختراع ، أو بمعنى آخر يجعلنا نعتقد في الوجود المتصل للجسم » [١٤] . لأن الاعتقاد يتمثل في وضوح فكرة ما .

لكن على الرغم من أننا ننقاد إلى الاعتقاد في الوجود المتصل «لموضوعات محسوسة أو إدراكات » فإن الفلسفة تجعلنا نرى مغالطة الافتراض . لأن الذهن يبيِّن لنا أن إدراكاتنا لا توجد باستقلال عن عملية الإدراك ، وليس لها وجود متصل أكثر مما لها من الوجود المستقل . ولذلك ، يميز الفلاسفة بين الإدراكات والموضوعات. الإدراكات تنقطع وتعتمد على الذات المُدرِكة ، في حين أن الموضوعات توجد بصورة متصلة ومستقلة . بيد أننا نصل إلى هذه النظرية عن طريق اعتناق الرأي الساذج أولاً، ثم طرحه جانبا بعد ذلك ، وهي لا تتضمن فحسب كل الصعوبات التي تتصل بالرأي الساذج ، ولكنها تتضمن أيضًا بعض الصعوبات الخاصة بها . فالنظرية تتضمن – مثلاً – التسليم بمجموعة جديدة من الإدراكات . إننا لا نستطيع – كما رأينا سابقًا – أن نتصور الموضوعات إلا عن طريق الإدراكات . ولذلك ، إذا سلمنا بالموضوعات ، وبالإدراكات أيضًا ، فإننا لا نكرر سوى الإدراكات، وننسب إليها صفات في الوقت نفسه ، أعني أننا نسبب إليها صنوفًا من عدم الانقطاع والاستقلال لا تنتمي إلى الإدراكات .

والمحصِّلة النهائية لفحص هيوم لاعتقادنا في وجود الأجسام المتصل والمستقل ، هي – بالتالي – أنه لا يوجد مبرر عقلي لهذا الاعتقاد ، كما أننا لا نستطيع في الوقت نفسه أن نستأصل الاعتقاد . إننا نستطيع أن نسلِّم به «فمهما يكن رأي القارئ في

هذه اللحظة، فإنه سيقتنع بعد ساعة بأن هناك عالمًا خارجيًا وعالمًا داخليًا»[١٥]. إن النزعة الشكية هي وحدها الممكنة في هذه المسألة في المسار الفعلي للتفكير الفلسفي، وهي نظرية فقط حتى في هذا المسار. ولابد أن نلاحظ أن هيوم لم يوص بالنظرية القائلة بأن صفات معينة (ما يسمى بالصفات الثانوية) تكون ذاتية ، في حين أن صفات أخرى (أي الصفات الأولية) تكون موضوعية . فقد أثبت على العكس ، أنه «إذا لم تكن الألوان ، والأصوات، والطعوم ، والروائح سوى إدراكات ، فلا شئ يمكن أن نتصور أنه له وجوداً واقعيًا ، ومستقلاً ، ومستمراً ؛ ولا حتى الحركة، والإمتداد، والصلابة ، التي تكون الصفات الأولية التي أصر عليها أساسًا[١٦] . حقًا إنه يسلِّم بأنه «عندما نستدل على معلول من علَّة ، فإننا لا نستنتج أن اللون ، والصوت ، والطعم، والرائحة ، لها وجود متصل ومستقل »[١٧] . لكن « عندما نستبعد هذه الصفات المحسوسة ، فإنه لا يبقى شئ في الكون يكون له هذا الوجود »[١٨] ولقد قبل هيوم ، بالتأكيد ، الخطوط الأساسية لنقد باركلي للوك ، غير أنه لم يتابعه إلى ما هو أبعد ، لأنه على الرغم من أن باركلي كان يهدف إلى دحض الشكاك ، والملاحدة والماديين أيضًا، فإن حججه أدت – كما يرى هيوم – إلى نزعة شكية من حيث إنها لا تؤدي إلى إجابة ولا إلى اقتناع، وتأثيرها الوحيد هو أنها تحدث دهشة وحيرة وخلفًا أو ارتباكًا مؤقتًا ، وذلك نتيجة للنزعة الشكية»[١٩] . ويمكن أن يكون الرد هو أن موقف هيوم شكي أكثر من موقف باركلي، لأنه أكد عن وعي تناقضًا أساسيا لا ينحل بين نتائج الاستدلال الفلسفي واعتقادنا الطبيعي . ومما هو عرضة للجدل أيضًا أن يميل إلى إساءة تقديم باركلي إلى حد أنه يصوره على أنه يريد أن يصحح آراء «السذج» . لكن ، على الرغم من أن كل ذلك قد يكون صحيحًا للغاية ، فلابد أن نتذكر أن هيوم ينحاز أساسًا إلى السذج ، ففكرته هي أن لدينا ميلاً حتميًا لا يمكن الاستغناء عنه للاعتقاد في وجود الأجسام المتصل والمستقل ، وينتج هذا الميل الاعتقاد، ويؤثر هذا الاعتقاد في السذج والفلاسفة أيضًا . إن كل المحاولات لتقديم تبرير عقلي لهذا الاعتقاد محكوم عليها بالفشل . فربما يكون هناك شئ غير إدراكاتنا ، لكننا لا نستطيع أن نبرهن على أن الأمر هكذا ، فلا أحد يعيش ، أو يمكن أن يعيش، حياته وفقًا لمبادئ شكية . إن الاعتقاد الطبيعي يهيمن لا محالة ، وبحق .

أعتقد أنه واضح أن قدراً كبيراً من قوة حجج هيوم تعتمد على مقدمة تقول إن إدراكاتنا هي التي نعرفها بصورة مباشرة ، وعلاوة على ذلك ، يبدو أنه يستخدم كلمة «إدراك» بمعنيين : هما الدلالة في فعل الإدراك ، والموضوع الذى ندركه ، واضح أن إدراكاتنا ، بالمعنى الأولى لكلمة «إدراك » تنقطع وتنفصل ، غير أن الإنسان العادى يعي ذلك ، ولا يوحد ، مثلاً ، إدراكين للشمس منقطعين . وإذا قيل إنه يستطيع أن يوحد بين إدراكاته ، فإنه يوحدهما بالمعنى الثانى لكلمة «إدراك » . وربما يجيب هيوم – بالطبع أنه لكى نقوم بهذا التمييز ، لابد أن نحتج بالحجة التى هى موضع الخلاف ؛ لأن التمييز نفسه هو موضوع النزاع والخلاف . كما أن المناقشة لا يمكن أن تستمر ، فى الوقت نفسه «بصورة نافعة» إذا لم نمحص التمييزات اللغوية بدقة . ويبدو لى أن مناقشة هيوم للمشكلة تعانى من العيب العام لطريقة الأفكار عن لوك ومشتقاتها ، أعنى أن مصطلحًا مثل «فكرة» أو «إدراك» يُستخدم بمعنى عادى دون أن نهتم بصورة كافية بالتمييز بين المعنى العادى والمعنى غير العادى ، وهذه المسألة ذات أهمية بالغة . لأن نتائج فلسفية بالغة الأهمية تنتج إذا أُخذت هذه الكلمات بالمعنى غير العادى . إن القول بأن التجريبيين الذين يحتجون بالحجة التى هى موضع الخلاف ، والقول بأن نتائج هيوم الشكية تنتج من استخدامه اللغوى ، هو – بالفعل – قول فيه خلاف .

إن موقف هيوم العام ،، الذى يقول إن الاعتقاد الطبيعى ، الذى يماثل «الاعتقاد» الحيوانى ، يسود ولابد أن يسود ، فى الحياة البشرية ، وأن الذهن لا يستطيع أن يبرر هذه الاعتقادات ، إذا أخذنا كلمة «يبرر» لكى تعنى شيئًا غير تقديم تفسير سيكولوجى لأصل الاعتقادات ، نقول إن هذا الموقف العام ذو أهمية تاريخية ، فربما يكون هذا الموقف هو الذى يميز هيوم ، ويبعده عن كل من لوك وباركلى. إن هناك – بالفعل – استباقات للموقف عند لوك؛ بيد أن فلسفة لوك تمتلك – كما رأينا – عنصراً عقليًا ملحوظًا . إن هيوم أكثر من كل الفلاسفة التجريبيين الكلاسيكيين الآخرين ، هو الذى جسد تيار التفكير اللاعقلى . ومن الخطأ أن نتمسك فقط بنزعته الشكية لكى نتجاوز أو نقلل التأكيد العظيم الذى أولاه لدور الاعتقاد الطبيعى .

٢ – مشكلة الأذهان ليست معقدة وصعبة عند هيوم مثل مشكلة الأجسام . «إن العالم العقلي – على الرغم من أنه يتورط في أصناف من الغموض – ليس محيراً ومربكًا بتناقضات مثل التناقضات التي اكتشفناها في العالم الطبيعي . فما نعرفه عنه ، يتفق مع نفسه ، وما لا نعرفه ، ولا أن نقنع بتركه »[٢٠] . وفضلاً عن ذلك ، فقد أدى التفكير بهيوم ، كما سنرى ، إلى نتيجة أقل تفاؤلاً ، إلا أن ذلك هو ما يقوله في البداية.

إذا تعرضنا في البداية لموضوع لا مادية النفس، فإن هيوم يفترض أن السؤال عما إذا كانت الإدراكات تلازم جوهراً مادياً أو جوهراً لا ماديا هو سؤال لا معنى له ، أي أننا لا نستطيع أن نعطيه معنى واضحًا، ولا نستطيع – بالتالي – أن نجيب عنه فمن الناحية الأولي : هل لدينا أي فكرة عن الجوهر ؟ إذا كانت الإجابة بنعم ، فما هو الإنطباع الذي ينتج هذه الفكرة ؟ قد يقال إن لدينا فكرة عن الجوهر ، لأننا نستطيع أن نعرفه بأنه « شئ قد يوجد بذاته » . بيد أن هذا التعريف سيلائم كل شئ يمكن تصوره . لأن ما يمكن تصوره بوضوح وبتميز يمكن أن يوجد بذاته ، بقدر ما يكون الأمكان موضع اهتمامنا ، ولذلك فإن التعريف لا يخدمنا في تمييز الجوهر عن العرض ، أو تمييز النفس عن الإدراكات . ومن ناحية ثانية ، ماذا نعني «بالملازمة» . الملازمة شيء يُفترض أنه مطلوب لتدعيم وجود إدراكاتنا ، ولا شئ يبدو أنه مطلوب لتدعيم وجود إدراك ما. ولذلك ليست لدينا فكرة عن الملازمة[٢١] . إن الإدراكات لا يمكن أن تلازم جسمًا ؛ لأنها لكي تلازم جسمًا ، لابد أن تكون حالة في موضع ، غير أنه محال أن نتحدث عن عاطفة – مثلاً – على أنها حالة في موضع معين في علاقتها بالفكر الأخلاقي، بمعنى أنها فوقه أو تحته على يمينه أو على يساره ، ومع ذلك ، لا ينتج أن الإدراكات يمكن أن تلازم جوهراً لا ماديًا . « إن هذه المنضدة ، التي تبدو لي الآن ، لا تكون سوى إدراك كل صفاتها هي صفات إدراك ما ، ومن ثم ، فإن الإمتداد هو الصفة الأكثر وضوحًا من كل صفاتها . إن الإدراك يتكون من أجزاء» [٢٢] ، لكن ماذا نعني بالقول أن إدراكًا ممتداً يلازم جوهراً لا ماديا؟ لا يمكن تفسير العلاقة المفترضة. وإذا قيل إن الإدراكات لابد أن تلازم شيئًا ، فإن ذلك هو احتجاج بالحجة التي هي موضع خلاف ، حقا ، أن موضوعًا يمكن أن يوجد ، ومع ذلك هو لا يوجد في مكان.

« وأنا لا أقـول إن ذلك ليس ممكنًا فـحـسب ، بل إن القطاع الأعظم من الموجـودات توجـد – ولابد أن توجد – على هذا النحو» (٢٢) .

تفـتـرض مـلاحظات هيـوم عن المنضـدة بوضـوح أن مـا أعـرافـه ، عندمـا أعـرف المنضدة، هو إدراك ما ، وربما تكون هناك أشياء أخرى غير الإدراكات ، لكنا لا نعرف، إن كـانت هـناك هـذه الأشـيـاء ، مـاذا عـسـاها أن تكون . إننـا مـحـصـورون بعـالم الإدراكات ، واعتقد أن هذا الافتراض موجود أيضًا في حجته لبيان أن نظرية النفس من حيث أنها جوهر لا مادى لا يمكن تمييزها على المدى البعيد مما يطلق عليه ، ربمـا على سبيل التورية ، اسم «الفرض القبيح» عند إسبينوزا . هناك ، أولاً كون الموضوعات أو الأجسـام وكل هذه ، كمـا يرى اسـبـينواز ، تحويرات لجوهـر واحد أو ذات واحدة ، وهناك – ثانيًا – كون الفكر أى كون انطبـاعاتي وأفكارى . ويخبـرنـا «اللاهوتيون» أن هذه الانطبـاعات والأفكار هي تحويرات لجوهر بسيط، وممتد ، أى النفس ، غـيـر أننـا لا نستطيع أن نميز بين الإدراكات والموضوعات ، ولا نستطيع أن نجد علاقـة سواء عـلاقـة ترابط أو تنافـر – تؤثر على الإدراكـات ولا تؤثر على الموضـوعـات ، . فـإذا اعتـرضنا– بالتالي– على إسبينوزا بأن الجوهـر لابد أن يتوحـد مع تحويراته ، ولابد أيضًا ، أن يتوحد مع تحويرات غير متطابقة، فإن نفس الاعتراض يمكن أن يوجه ضد فرض اللاهوتيين . فلابد أن تتوحد النفس اللامادية – مثلاً – مع المناضد والكراسي ، وإذا كانت لدينا فكرة عن النفس ، فإن هذه الفكرة ستكون هي نفسها إدراكًا وتحويراً . وبذلك ننتـهي بنظرية إسبينوزا عند جوهر واحد . وعلى أية حال ، إن أى حـجة لبيان خلف واستحالة القول بأن كل ما نسميه بالموضوعات الطبيعية هي تحويرات لجوهر واحد ، سيخدم أيضًا في بيان خلف واستحالة القول بأن كل الانطباعات والأفكار ، أى كل الإدراكات – هي تحويرات لجوهر لامادى ، أى النفس، وتميل كل الحجج التى تثبت أن الإدراكات هي تحويرات للنفس إلى إثبات فرض إسبينوزا أيضًا . لأننا لا نستطيع أن نميز بين الإدراكات والموضوعات، ونصدر أحكامًا عن الأولى لا تنطبق على الثانية .

لم يكن مقصد هيوم – بالتأكيد – أن يدافع عن المذهب الواحدى عند إسبينوزا. فقد انشغل بحجة إنسانية محاولاً أن يبين أن وجهة النظر اللاهوتية عن النفس معرضة

للنقد شأنها شأن نظرية إسبينوزا . والنتيجة التي ينتهي إليها هي أن «السؤال عن جوهر النفس غير معقول على الإطلاق ، وكل إدراكاتنا ليست قابلة لاتحاد مكاني سواء مع ما هو ممتد أو ما هو غير ممتد؛ إذ أن بعضها من نوع ما ، وبعضها من نوع آخر [٢٤] . ولذلك من الأفضل استبعاد المشكلة الخاصة بجوهر النفس ، لأننا لا نعرف عنها شيئًا .

بيد أنه إذا لم يكن هناك جوهر سواء ممتد أو غير ممتد ، يمكن أن نسميه بالنفس، فماذا نقول عن الهوية الشخصية ؟ كان هيوم مجبرًا – بوضوح – على أن ينكر أن لدينا أي فكرة عن الذات من حيث إنها تميز عن إدراكاتنا . ويخبرنا بأن بعض الفلاسفة تخيلوا أننا نعي الذات باستمرار بوصفها شيئًا يظل في حالة دائمة من الهوية الذاتية غير أنه لو كانت لدينا فكرة واضحة ومعقولة عن الذات ، فلابد أن تُستمد من انطباع ما . لكن «الذات أو الشخص ليس أي انطباع، ولكنها ذلك الذي نفترض ان انطباعاتنا وأفكارنا المتعددة تشير إليه . فلو أي انطباع أحدث فكرة الذات ، فلابد أن يستمر هذا الانطباع هو نفسه بصورة ثابتة ، خلال المجرى الكلي لحياتنا؛ لأنه يُفترض أن الذات توجد على هذا النحو ، غير أنه لا وجود لانطباع دائم وثابت ومن ثم لا وجود لهذه الفكرة » [٢٥]. إننا نستطيع أن نميز كل إدراكاتنا، ولا نستطيع أن نكتشف ذاتًا بمعزل عنها، أو بمعزل عن التأكيد عليها. «لأن دوري ، عندما أغوص غوصًا عميقًا داخل ما أسميه بذاتي ، أن أعثر دائمًا على هذا الإدراك أو ذاك كالحرارة أو البرودة ، والضوء أو الظل ، والحب أو الكراهية ، والألم أو اللذة ، وليس بمقدوري أن ألقى ذاتي في أية لحظة من اللحظات دون إدراك ، وليس بمقدوري أن ألاحظ أي شئ سوى الإدراك.. وإذا اعتقد أي شخص أن لديه فكرة مختلفة عن ذاته اعتمادًا على التفكير الجاد المنزه ، فلابد أن أعترف بأنني لا أستطيع أن أجادله بالحجة المنطقية ، وكل ما أعترف به هو أنه ربما يكون على حق كما أكون أنا أيضًا على حق ، وأننا نختلف في هذه المسألة اختلافًا جوهريًا ، فربما قد يدرك شيئًا بسيطًا ومتصلاً ، يسميه بذاته، على الرغم من أنني على يقين بأنه لا وجود لهذا المبدأ بداخلي [٢٦] . إن نتيجة هيوم هي – بالتالي – أن «الذهن نوع من مسرح تظهر عليه إدراكات متعددة بصورة

متتابعة؛ أى أنها تمر ، وتمر من جديد ، تنساب وتختلط فى تنوع لامتناه من اتجاهات ومواقف . ليس هناك بساطة فيها فى أى وقت ، ولاهوية فى إدراكات مختلفة؛ مهما يكن الميل الطبيعى الذى نمتلكه لتصور هذه البساطة وتلك الهوية . ويجب ألا تضللنا مقارنة المسرح . إذ أن الإدراكات المتتابعة هى وحدها التى تكّون الذهن ؛ وليس لدينا الفكرة الأكثر بعداً عن المكان الذى تتمثل فيه هذه المناظر ، أو عن المواد التى يتكون منها (٢٧) .

ما هى - إذن - العلل أو الميل الذى يجعلنا ننسب الهوية والبساطة إلى الذهن؟ إننا نميل - كما يرى هيوم - إلى خلط فكرة الهوية وفكرة تتابع موضوعات مرتبطة . فجسم حيوانى - مثلاً - هو تجمع ، وتتغير أجزاؤه التى يتكون منها باستمرار . إنه بالمعنى الدقيق لا يظل هو هو . بيد أن التغييرات تدريجية فى العادة ، ولا يمكن إدراكها من لحظة إلى لحظة . وعلاوة على ذلك ، ترتبط الأجزاء بعضها ببعض . أى أنها تتمتع باعتماد متبادل بعضها على بعض وبارتباط بعضها مع بعض . ولذلك يميل الذهن إلى إهمال صنوف الانقطاع ، وينسب هوية ذاتية مستمرة إلى التجمع . إن هناك - بالتالى - تتابعًا من إدراكات مرتبطة فى حالة الذهن البشرى ، فالذاكرة تنتج عن طريق إثارة صور الإدراكات الماضية ، علاقة تشابه بين إدراكاتنا : وهكذا يُنقل الخيال بصورة أكثر سهولة على إمتداد السلسلة ، حتى إن السلسلة تبدو أن تكون موضوعًا متصلاً ودائمًا . وعلاوة على ذلك ، ترتبط إدراكاتنا بصورة متبادلة عن طريق العلاقة العلّية . إن انطباعاتنا تسبب أفكارها المناظرة، وتنتج هذه الأفكار بدورها انطباعات أخرى . «إن فكرة تطارد فكرة أخرى ، وتُخرج بعدها فكرة ثالثة ، تخرج بدورها عن طريقها» (٢٨) . وهنا تكون الذاكرة - أيضًا - ذات أهمية أولية . فنحن نستطيع عن طريق الذاكرة فقط أن نعى العلاقات العلّية بين إدراكات . ولذلك لابد أن تعد الذاكرة المصدر الأساسى لفكرة الهوية الشخصية . فعندما نتذكر ، ترتبط إدراكاتنا عن طريق التداعى فى الخيال ، وننسب هوية إلى ما يكون ، فى الواقع ، اتصالاً منقطعًا من إدراكات مترابطة . وإذا لم تصحح الفلسفة ، بالفعل ، ذلك فإننا قد «نخترع» مبدأ موحداً ، أى ذاتًا دائمة تتميز عن إدراكاتنا ، وإذا أعلنا بطلان هذا «الوهم» فإنه يجب النظر إلى كل المسائل الخاصة بالهوية الشخصية على أنها صعوبات

لغوية بدلاً من أن تكون صعوبات فلسفية [٢٩] . أعنى أن التساؤل عما إذا كان من الملائم أن نتحدث فى أى حالة معطاه عن شئ على أنه هو هو أهم أم لا ، هو مشكلة لغوية .

وإذا سلّمنا بتحليل هيوم الظاهرى للذات ، فليس من المفيد مناقشة إذا ما كان يؤمن بالخلود . حقًّا ، إنه لم ينكر - بوضوح - إمكان البقاء . وقد سجل «جيمس بوزول» J. Boswell فى مقابلته الأخيرة مع هيوم ، فى السابع من يوليو عام ١٧٧٦ ، أنه سأل هيوم عما إذا كان يعتقد أنه من الممكن أن تكون هناك حالة أخرى فى المستقبل - فرد هيوم بأنه من الممكن ألا تحترق قطعة من الفحم عندما توضع فى النار . وبمعنى آخر إذا كان هيوم يقصد أن تؤخذ ملاحظته مأخذ الجد ، فإن البقاء يكون إمكانًا منطقيًا ، ومع ذلك ، أضاف أنه وهم غير معقول إلى حد كبير أنه يوجد إلى الأبد . ويبدو واضحًا بدرجة كافية مما يجب أن يقوله عن الموضوع فى موضع آخر أنه لا يعتقد فحسب أنه يمكن البرهنة على الخلود إما عن طريق حجج ميتافيزيقية أو عن طريق حجج أخلاقية ، بل يعتقد أيضًا أنه لا يؤمن به ، ويبدو لى أن ذلك هو ما نتوقعه فقط، إذا وضعنا فى الاعتبار تفسيره للذات .

ومع ذلك ، من المهم أن نضيف أن هيوم أدرك أن تفسيره للذات يثير صعوبات ففى ملحق كتابه «رسالة ...» يعترف بأنه عندما نفسر ما يرتبط إدراكاتنا المتميزة معًا ويجعلنا ننسب إليها ببساطة حقيقية وهوية ، «أشعر بأن تفسيرى ناقص جداً ، ولا شيء يمكن أن يدفعنى إلى قبوله سوى دليل الاستدلالات الظاهرى . فإذا كانت الإدراكات موجودات متميزة ، فإنها لا تكّون كلاً إلا عن طريق ارتباطها معًا ... بيد أن آمالى تلاشت عندما شرعت فى تفسير المبادئ التى توحد إدراكاتنا المتتابعة فى تفكيرنا أو وعينا إننى لا أستطيع أن أكتشف أى نظرية ترضينى فى هذا الموضوع وباختصار ، ثمة مبدآن لا أستطيع أن أعتبرهما متسقين؛ وليس فى مقدورى أن أتخلى عن أى منهما؛ أعنى أن كل إدراكاتنا المتميزة موجودات متميزة ، وأن الذهن لا يدرك على الإطلاق أى ارتباط حقيقى بين موجودات متميزة .. ومن جانبى ، يجب علىّ أن أقر بميزة الفيلسوف الشاك ، واعترف بأن هذه الصعوبة صعبة جداً بالنسبة

لفهمي»[٣٠] . وربما أحس هيوم جيداً ، ببعض الشكوك في تفسيره للذات والهوية الشخصية . وبغض النظر عن الاعتراضات التي قد توجه – مثلاً – ضد استخدامه الغامض لكلمة «هوية» [٣١] ، فإنه لا يقدم تفسيراً حقيقياً للوظيفة التي تقوم بها الذاكرة ، على الرغم من أنه أكد أهميتها . إن تفسيراً ما مطلوب . لأنه ليس من اليسير أن نرى كيف تكون الذاكرة ممكنة بناء على نظريته . وفضلاً عن ذلك ، إذا كان يمكن القول – كما يعترف– بأن الذهن يجمع – بمعنى ما – الجمع فكيف يمكنه أن يفعل ذلك عندما يتوحد بجمع ، يكون كل جزء منه شيئًا متميزًا ؟ هل يتمتع إدراك ما بوعي الإدراكات الأخرى ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فكيف؟ لا يبدو لي أن الصعوبات تقل إذا قبلنا الخدعة التجريبية الحديثة الخاصة بالحديث عن الذهن بأنه «بناء منطقي » من أحداث سيكولوجية ، إن نفس الصعوبات تتكرر بدقة – بالفعل – ولابد أن تتكرر في أي تفسير ظاهري للذات .

٣ – ربما يكون من المناسب ، قبل أن نجمل آراء هيوم عن وجود الله ، أن نقول شيئًا عن موقفه الشخصي العام من الدين ، لقد تربى تربية كالفينية ، غير أنه نبذ في سن مبكرة إلى حد ما المعتقدات التي تعلمها في طفولته . ومع ذلك ، على الرغم من كراهيته المؤكدة للكالفينية ، فإنه من الخطأ تصور موقفه تجاه الدين على أنه لا يعدو أكثر من التعبير عن رد فعل عدواني نحو لاهوت ومذهب ديني خيم على سنواته المبكرة. ويبدو أن الحقيقة هكذا : عندما انسلخ عن الكالفينية الأولية ، كان الدين بالنسبة له ظاهرة خارجية تماماً لا تثير بداخله سوى استجابة قليلة ، أو لا تصير أية استجابة . وبهذا المنعنى كان رجلاً «غير متدين» ، ولانه كان يعي الدور الذي يلعبه الدين في حياة البشر ، اهتم بطبيعته وسلطته ، غير أنه اهتم به من الخارج – إن صحَّ التعبير – وفضلا عن ذلك ، فقد وصل إلى نتيجة هي تأثير الدين غير مجد تمامًا ، فقد اعتقد – مثلاً – أن الدين يفسد الأخلاق بتشجيع الناس على أن يعملوا من أجل البواعث بدلاً من حب الفضيلة لذاتها . ويتعقب في كتابه « تاريخ الدين الطبيعي» التطور من مذهب التعدد إلى مذهب التوحيد . فيرى أن أنواعًا من التملق نسبت إلى آلهة وإلهات مذهب التعدد الكثيرة التي ، كانت ببساطة موجودات بشرية عظيمة ، كمالات مختلفة بصورة

تدريجية ، حتى نُسب اللاتناهى أخيراً إلى إله ، ويتضمن ذلك مذهب التوحيد ، لكن على الرغم من أنه يمكن ملاحظة التقليل من الخرافة فى مجرى التطور الدينى ، فإن الإنتقال من مذهب التعدد إلى التأليه صاحبه تطور التعصب ، والغطرسة ، والتحمس المفرط ، كما يبين سلوك «المسلمين» والمسيحيين . كما أن فكرة عظمة الإله اللامتناهى وجلالته قد شجعت التأكيد على مواقف الانحطاط وممارسات الزهد وقهر النفس الغريبة على العقلية الوثنية . وعلاوة على ذلك ، بينما لا توجد عقيدة فى اليونان القديمة - مثلاً - كما يفهمها المسيحيون ، وكانت الفلسفة حرة ولا يكبلها اللاهوت الدجماطيقى ، فإن الفلسفة استخدمت استخداماً سيئًا فى خدمة العقائد اللاهوتية . إن هيوم لم يرفض - بالفعل - كل دين بصورة واضحة ، وبكلمات أخرى : يميز هيوم بين دين حقيقى من جهة ، والخرافة والتعصب من جهة أخرى . غير أننا عندما ننظر فى كتاباته لتفسير ما يعنيه بالدين الحقيقى ، فإننا نجد أن مضمونه واه إلى أقصى حد .

يخصص هيوم القسم الحادى عشر من كتابه «بحث فى الفهم البشرى» - بناء على عنوانه - لموضوع العناية الإلهية الخاصة والحالة المستقبلية . ولكى يفعل هيوم ما يشاء ، يضع ما يجب أن يقوله على لسان صديق أبيقورى يوجه - بناء على طلب هيوم- خطاباً إلى الأثينيين يلاحظ المتحدث أن الفلاسفة المتدينين يجارون حب استطلاع متهور، بدلاً من الاقتناع بالعرف ، فى تجريب إلى حد أنهم يستطيعون تأسيس دين على مبادئ العقل، ويثيرون بالتالى شكوكًا تنشأ بصورة طبيعية من بحث جاد ودقيق ، بدلاً من الرضا والإقناع [٣٢] . ويلاحظ - بالتالى - أن «الحجة الرئيسية أو الوحيدة على وجود الله مستمدة من نظام الطبيعة .. فأنت تقر بأن تلك حجة تسير من معلولات إلى علل . فمن نظام العمل تستدل على أنه يجب أن تكون هناك خطة وتدبير فى الصانع . وإذا لم تستطع أن تبين هذه المسألة ، فإنك تقر بأن نتيجتك فاشلة : ولا تزعم البرهنة على نتيجة بحرية أعظم مما تبرره ظواهر الطبيعة ، وتلك هى مسلماتك وأود أن تلاحظ النتائج » [٣٣].

فما هى إذن تلك النتائج ؟ أولاً ؟: ليس مباحًا – عندما نستدل على علَّة معينة من معلول ما ، أن ننسب إلى العلَّة أى صفات غير الصفات المطلوبة والتى تكفى لأن تنتج المعلول . ثانيًا : ليس مباحًا أن نبدأ بالعلَّة التى نستدل عليها ونستدل على معلولات أخرى إلى جانب تلك المعلولات التى عرفناها من قبل . ففي حالة الاختراع البشرى أو عمل الفن نستطيع بالفعل أن نبرهن على أن الصانع يمتلك صفات معينة غير تلك الصفات التى تتجلى مباشرة في المعلول . بيد أننا لا نستطيع أن نفعل ذلك لأننا نعرف الموجودات البشرية ونعرف صفاتها ، وقدراتها ، وطرقها العادية في الفعل . ومع ذلك ، لا يتوافر هذا الشرط فى حالة الله . فإذا اعتقدت أن العالم كما أعرفه يسلِّم بعلَّة عاقلة ، فإننى أستطيع أن أستدل على وجود هذه العلَّة . غير أننى لا أستطيع أن أستدل بصورة مشروعة على أن للعلَّة صفات أخرى – صفات أخلاقية مثلاً – أو أنها تستطيع أن تنتج أو تنتج معلولات أخرى غير المعلولات التى أعرفها من قبل . إنها قد تمتلك – بالطبع – صفات أخرى ، غير أننى لا أعرف ذلك . حتى على الرغم من أن التخمين قد يكون مباحًا ، فإننا نعرفه من حيث إنه مجرد تخمين ، أى نعرفه بوصفه تقريرًا ليس عن واقعة معروفة ، بل عن إمكان خالص . لم يقل «صديق» هيوم إنه ينظر إلى الإستدلال من النظام الطبيعى على مدبر عاقل وعلة عاقلة على أنه صحيح ومؤكد . فعلى العكس « إنه غير مؤكد ؛ لأن الموضوع ليس في متناول التجربة البشرية تمامًا » (٣٤). إننا لا نستطيع أن نبرهن على علاقة علِّية إلا عندما نلاحظ ، ومن حيث إننا نلاحظ ، أقترانًا مستمرًا . غير أننا لا نستطيع أن نلاحظ الله على الإطلاق ، وتظل الظواهر الطبيعية على ما هى عليه مهما قبلنا فرضًا مُفسرًا . « إننى أشك كثيرًا في إذا كان ممكنًا أن نعرف علة عن طريق معلولها فقط » (٣٥) . إن الفرض الدينى هو – بالفعل – طريقة لتفسير ظواهر الكون المرئية ، وربما يكون صادقًا ، حتى على الرغم من أن صدقه لا يكون مؤكداً ويقينياً ، ولا يكون في نفس الوقت فرضًا نستطيع أن نسنبط منه أى حقائق غير تلك التى عرفناها من قبل . ولا نستطيع أن نستمد منه مبادئ وقواعد للسلوك . وهو بهذا المعنى فرض "ليس له فائدة" وليس له فائدة لأن معرفتنا لكونها مستمدة من مجرى الطبيعة ، فلا نستطيع على الإطلاق ، وفقًا للقواعد الاستدلال الدقيق ،

أن نرتد من العلّة بأي استدلال جديد ، أو نبرهن على أى مبادئ جديدة للسلوك ، عندما نقوم بإضافات إلى مجرى الطبيعة العام والذى نخبره [٣٦] .

ولقد عبر لوك – بقدر كبير – عن وجهة النظر نفسها بالتفصيل فى كتابه «محاورات فى الدين الطبيعى» الذى نُشر بناء على رغبة هيوم بعد وفاته . المساهمون فى هذه المحاورات هم :" كليانتس ، وفيلون ، وديمان ، وقد بلّغ بامفيلوس المحادثة إلى هرمبوس. ولم يظهر هيوم بشخصه ، ولم يقرر أيا من وجهات النظر الخاصة التى تعبر عن رأيه الخاص ، ويلمح بامفليوس إلى «منحى كليانتس الفلسفى الدقيق» ، و«نزعة فيلون الشكية التى لا تبارى » ، وإلى «إستقامة ديمان الصلبة الثابتة » [٣٧] ، ولذلك قلما يُقر بأن هيوم يتحد مع كليانتس ، ويمكن لأولئك الذين يدعمون هذه الوجهة من النظر أن يلجأوا إلى استنتاج كلمات من كتاب «محاورات ...» عندما يلاحظ باميفيوس إنه «بناء على مراجعة شاملة لا أظن سوى أن مبادئ فيلون أكثر ملاءمة من مبادئ ديمان لكن مبادئ كليانتس لا تزال أكثر قرباً من الحقيقة » [٣٨] وفضلاً عن ذلك ، يلاحظ هيوم عندما كتب إلى «سيرجلبرت إيلوت» عام ١٧٥١ ، أن كليانتس هو «بطل الحوار» ، وأن أى شئ استطاع إيلوت أن يتصوره على أنه يتعزز موقف كليانتس سيكون «أكثر قبولاً» ، بالنسبة له ، لكن إذا كان من المحتم توحيد هيوم بكليانتس ، فلابد أن ننسب إليه اعتقاداً راسخًا فى الحجة التى تبدأ من التدبير . « إننا نبرهن بواسطة هذه الحجة البعدية ، وبواسطتها فقط، على وجود إله فى الحال ومشابهته للعقل البشرى والذكاء البشرى » [٣٩] . غير أنه على الرغم من أن هيوم يتفق – بلا شك – مع رفض كليانتس لما يسميه بالحجج القبلية ، ومع ادعائه بأنه « ليس لكلمة موجود ضرورى معنى ، أو أنها ليست متسقة [٤٠] ، فإنه يبدو لى أنه ليس من المناسب إلى حد كبير أنه ينظر إلى الحجة التى تبدأ من التدبير على أنها مقنعة ، لأه قلما يتفق ذلك مع مبادئه الفلسفية. ولا يتفق مع القسم الذى أشرنا إليه سابقًا من كتابه «بحث فى الفهم البشرى» . لأنه على الرغم من أن هيوم يقدم صديقًا وهميًا بوصفه متحدثًا فى هذا القسم ، فإنه يلاحظ فى شخصه الخاص «أننى أشك كثيرًا فيما إذا من الممكن لعلّة ألا تُعرف إلا عن طريق معلولها ، كما تفترض باستمرار» [٤١] . إنه يبدو لى أن فيلون وليس كليانتس هو الذى يمثل هيوم ، فى كتاب «محاورات ...» من حيث إنه يمكن أن يقال إن أى

مشارك معين يمثله ، لقد شرع هيوم في تطوير مناقشة مشكلات معرفتنا بوجود الله والطبيعة ، وليس من الضرورى أن نفترض أنه أراد أن يوجد نفسه مع فيلون أو مع كليانتس ، لكن من حيث إن آراءهما تعارض بعضها بعضًا ، فإنه لا يبدو لى أنه من المعقول سوى أن نربط هيوم بآراء فيلون بدلاً من أن نربطها بآراء كليانتس ، ويبدو أن كليانتس هو بطل كتاب «محاورات ...» بالنسبة لبامفيلوس وليس بالنسبة لهيوم ؛ وعلى الرغم من أن هيوم عندما عرض على «إيلوت» ترجمة ناقصة للعمل ، استطاع أن يدعو «إليوت» إلى المساهمة فى أفكار تعزز موقف كليانتس ، لكى يبقى على الاهتمام الدرامى بالمحاورة ، فإن ذلك لا يغير واقعة وهى أن نزعة الجزء الثانى عشر، أى القسم الأخير من العمل ، تميل إلى تعزيز موقف فيلون بدلاً من تعزيز موقف كليانتس ، على الرغم من ملاحظات بامفيلوس الحاسمة .

ومن ثم إذا افترضنا أنه حيثما يعارض فيلون وكليانتس كل منهما الآخر- بالفعل - فإن فيلون هو الذى يعبر عن تفكير هيوم بصورة أكثر من كليانتس ، فما هى النتيجة التى نصل إليه فيما يخص موقف هيوم من معرفتنا بوجود الله والطبيعة ؟ إن الرد يمكن أن تقدمه كلمات فيلون المقتبسة مرارًا «إذا انحل اللاهوت الطبيعى كله ، كما يزعم بعض الناس ، إلى لاهوت واحد بسيط ، على الرغم من أنه يكون غامضًا إلى حد ما ؛ أى على الأقل قضية غير محدودة ، فإن علّة أو معلولات النظام فى الكون ربما تماثل إلى حد كبير العقل البشرى: فإذا لم تكن هذه القضية قابلة للاتساع ، أى التنوع أو التفسير الخاص ؛ وإذا لم تقدم استدلالاً يؤثر فى الحياة البشرية أو يمكن أن يكون مصدر أى فعل أو امتناع : وإذا لم ينتقل إلى ما هو أبعد من العقل البشرى ، ولا يمكن أن ينتقل ، بأى مظهر من الاحتمال ، إلى الصفات الأخرى للعقل : إذا كان الأمر هكذا بالفعل ، فماذا يمكن للإنسان الأكثر استقصاء وتأملاً وتدينًا أن يفعل سوى أن يبدى استعداداً لقبول القضية قبولاً فلسفيًا واضحًا كما توجد فى الغالب ، ويعتقد أن الحجج التى تقدم ضدها؟ [٤٢] إننا نرتد هنا إلى القضية البسيطة التى تقول إن علة أو علل النظام الموجود فى العالم ربما يحمل تشابهًا كبيراً بالعقل البشرى ، ولا يمكن أن نقول أكثر من ذلك . ولا يكون هناك تأكيد على الصفات الأخلاقية «العلّة أو العلل» . وفضلاً عن ذلك تكون القضية نظرية خالصة ، بمعنى أنه لا يمكن أن نستمد نتيجة بصورة مشروعة

منها تؤثر على السلوك البشرى، الدينى أو الأخلاقى . «وبالتالى يرتد الدين الحقيقى إلى معرفة قضية نظرية خالصة عن الاحتمال . وذلك هو الموقف الذى يناسب القسم الحادى عشر من كتاب هيوم «بحث فى الفهم البشرى» وما هيأ هيوم نفسه لقبوله .

يسجل «بوزول » قول هيوم فى نهاية حياته إنه لم يفكر على الإطلاق فى أى إيمان بالدين منذ أن بدأ فى دراسة الدفاع العقلى عن اللاهوت الطبيعى ، وعن الدين فى أعمال هؤلاء الفلاسفة الذين وجد حججهم واهية حتى أنه توقف عن الإيمان بالنتائج . لقد كان رأى هيوم أن الدين ينشأ من انفعالات مثل : الخوف من المصائب والأمل فى المنفعة أو الإصلاح عندما تتجه هذه الانفعالات نحو قوة عاقلة وغير مرئية . وحاول الناس على مر الزمن أن يعقلُوا الدين ويجدوا حججًا لصالح الإيمان ، بيد أن معظم هذه الحجج لم تصمد أمام التحليل النقدى . واعتقد أن ذلك يصدق على الحجج التى قدمها لوك وكلارك وميتافيزيقيون آخرون. ومع ذلك ، هناك ميل شبه تلقائى للنظر إلى العالم على أنه يظهر دليل التدبير أو النظام ، وليس من المعقول ، شريطة أن لا نزيد على ذلك ، أن نقول من أنه من المحتمل أن علّة أو علل الظواهر ، أيا كانت هذه العلل ، تحمل بعض المماثلة مع ما نسميه بالعقل ، لكن يكون العالم على المدى البعيد سرا لا ندرك كنهه ، ولا يمكن أن تكون لدينا معرفة يقينية بعلله البعيدة .

وربما يتوقع القارئ رداً واضحاً على السؤال عما إذا كان يُنظر إلى هيوم على أنه ملحد ، لا أدرى ، أو مؤله . غير أنه ليس من اليسير تقديم «إجابة واضحة جلية » على هذا السؤال ، فهو يرفض – كما ذكر من قبل – أن يعرف صحة الحجج الميتافيزيقية على وجود الله ، أعنى أنه رفض أن يقر بأنه يمكن البرهنة على وجود الله ، إن ما فعله هو إنه فحص حجة التدبير التى يعالجها على أنها تؤدى إلى «الافتراض الدينى» . واضح من كتاب « محاورات ...» أنه يكره أيا من الحجج التى تقوم- أساسًا- على مماثلة بين بناءات بشرية صناعية والعالم ، ومع ذلك يُسلِّم بأن هناك مبادئ معينة تعمل فى العالم، أعنى «التنظيم» أو فى الحياة الحيوانية والنباتية ، أى الغريزة والذكاء . وتنتج هذه المبادئ الترتيب والنظام ونحن نعرف آثارها عن طريق التجربة . بيد أن المبادئ نفسها وحالات عملها ألغاز ولا ندرك كنهها . ومع ذلك ، هناك نقاط من المماثلة بينها ، للحكم عن طريق آثارها ، وإذا لم نعن بتأكيد وجود الله سوى أن نؤكد أن علّة

النظام البعيدة فى الكون ربما تحمل تشابهًا بعيداً بعقل، فإن هيوم على استعداد لأن يوافق ، وذلك ليس إلحاداً بمعنى إنكار قاطع أن هناك أى شئ بجانب الظواهر ؛ ولم يدع هيوم أنه ملحد . ومع ذلك قلما يوصف بأنه مؤله ، ليس على الأقل إذا لم تحمل اعترافات هيوم أكثر مما كان ينوى أن يعبر عنه ، وربما يوصف بأنه لا أدرى ، لكن يجب أن نتذكر أن هيوم لم يكن فى حالة المذهب اللاأدرى الخاص بوجود إله شخصى ذى صفات أخلاقية . كما يصفه المسيحيون بصفة خاصة ، يبدو أن الحقيقة هى أن هيوم شرع - بوصفه ملاحظًا منعزلاً - فى فحص أوراق اعتماد مذهب التأليه العقلية، مثبتًا فى نفس الوقت أن الدين يقوم على الوحى ؛ الوحى الذى لم يؤمن به هو شخصيًا بالتأكيد ، لقد كانت نتيجة فحصه ، كما رأينا ، هى رد «الفرض الدينى» إلى مضمون غث من الصعب أن نعرف ما يطلق عليه ، إنه فضالة قد يقبلها - كما كان يعى هيوم جيداً - أى شخص ليس ملحداً دجماطيقيا . إن مضمونه غامض ، ولقد قصد هيوم أن يكون كذلك .

يتم التشديد ، أحيانًا على حقيقة مؤداها أن هيوم كرّس انتباهه - أساسًا - لحجج التأليه كما توجد عند كتاب إنجليز مثل كلارك وبطلر . وهذا صحيح إلى حد كبير، لكن إذا كان المقصود أن هيوم يغير تفكيره ، لو أنه عرف صياغات الحجج على وجود الله بصورة أكثر إقناعًا ، فلابد أن نتذكر - بناء على مبادئ هيوم الفلسفية - بصفة خاصة تحليله للعِلّية ، أنه لم يستطع التسليم بأى براهين مقنعة على مذهب التأليه بمعنى يمكن معرفته . وربما نلاحظ - بوجه عام - أن تحليل هيوم لحجة التدبير كان له تأثير على معالجة كانط النهائية للمسألة ، على الرغم من أ موقف كانط من مذهب التأليه كان - بالطبع - أكثر إيجابية من الموقف الذى قبله هيوم . لقد كان تفكير هيوم تحليلاً للحجة اللاهوتية المعاصرة وعلم الكلام المسيحى ، فى حين أن كانط حاول أن يقيم الإيمان بالله على أساس جديد .

٤ - وربما كانت بعض الملاحظات على موقف هيوم من النزعة الشكية تمثل خاتمة مناسبة لهذا الفصل . وسأبد بتخليص التمييز الذى قام به هيوم فى كتابه « بحث فى الفهم البشرى » بين نزعة شكية «سابقة» ونزعة شكية «لاحقة» .

ويعنى هيوم بالنزعة الشـــكية الســـابقة نزعة شكية «تسبق كل دراسة وكل فلسفة» [٤١] . ويستشهد بالشك الديكارتى كمثال على ذلك ، آخذاً ذلك لا ليشمل الشك فى كل معتقداتنا الخاصة التى تمسكنا من قبل فحسب ، بل ليشمل أيضًا قوة ملكاتنا لبلوغ الحقيقة وقد يفترض تعريف النزعة الشكية السابقة الموقف الشكى الذى ينشأ فى أذهان غير الفلاسفة بدلاً من الشك الديكارتى الذى يكون جزءًا من منهج فلسفى تم اختياره عن عمد إلا أنه سابق – بالفعل – على بناء النسق الديكارتى وهو على أية حال النموذج الذى اختاره هيوم ، يقوم هيوم إن علينا كما يرى ديكارت ، أن نضمر شكًا كليًا نطمئن أنفسنا عن طريق سلسلة من الاستدلال مستمدة من مبدأ أصلى لا يمكن هو نفسه الشك فيه أو المغالطة فيه . غير أنه لا وجود لمثل هذا المبدأ الأصلى وحتى إذا كان هذا المبدأ موجوداً ، فإننا لا نستطيع أن نتجاوزه إلا عن طريق استخدام الملكات نفسها التى وضعنا ثقتها موضع شك . ونزعة شكية من هذا النوع ليست ممكنة بالفعل ، ولو كانت ممكنة، فإنه لا رجاء منها . بيد أن هناك صورة معتدلة ومعقولة منتزعة شكية سابقة . أعنى أنه يجب علينا أن نحرر أنفسنا ، بقدر المستطاع، من كل هوى ونصل إلى حالة من الحياد ، قبل أ نتعقب البحث الفلسفى ، إنه ينبغى علينا أن نبدأ بمبادئ واضحة وجلية ، ونتقدم بعناية ، فاحصين كل خطوات استدلالنا . غير أن تلك مسألة من مسائل الحس المشترك . إذ لا نستطيع أن نأمل فى تحقيق تقدم آمن فى المعرفة دون هذه العناية والدقة .

أما النزعة الشكية اللاحقة فهى نزعة شكية «تجئ عقب العلم والبحث»[٤٣]. وبمعنى آخر ، إنها نتاج الاكتشاف ، أو الاكتشاف المفترض ، عن طريق فلاسفة سواء أكانوا من الطابع الذى لا يثق فى مكاتنا الذهنيـة أو – على الأقل – من الطابع الذى لا يثق فى عدم ملاءمتها للوصول إلى أى نتيجة موثوق بها « فى كل موضوعات التأمل العجيبة التى يشغلون أنفهم بها عمومًا »[٤٤] . وقد تُسم هذه النزعة الشكية اللاحقة إلى نزعة شكية فى الحواس ، ونزعة شكية فى الذهن ويناقش هيوم النزعة الشكية فى الحواس أولاً فى كتابة «رسالة..» [٤٥] ، غير أنه يعكس نظام المعالجة فى كتابه «بحث عن الفهم البشرى » .

لقد طرح هيوم بطريقة مختصرة إلى حد ما ما يطلق عليه اسم «الموضوعات الأكثر ابتذالاً » التي قدمها الشكاك في كل العصور لبيان أو دليل الحواس غير موثوق به ، فهو يشير إلى مثال المجداف المألوف الذي يظهر منحنيًا أو مكسورًا عند وضعه في الماء ، ويشير إلى الصور المزدوجة التي تنتج من الضغط على عين واحدة . إن كل هذه الأمثلة تبين – على أية حال – أننا قد نحتاج إلى تصحيح دليل الحواس المباشر عن طريق الذهن، وعن طريق اعتبارات تقوم على طبيعة الوسط، وبُعد الموضوع ، وميل عضو الإحساس ، وهكذا ، وذلك هو ما نمارسه ، وهو كاف تمامًا ، «وثمة حجج أخرى أكثر عمقًا ضد الحواس ، لا تسمح بحل بسيط كهذا» [٤٦] .

إن دافعًا طبيعيًا يؤدى بالناس إلى أن يثقوا فى حواسهم ويفترضوا منذ البداية إن هناك كونًا خارجيًا موجودًا وهو مستقل عن الحواس ، وفضلاً عن ذلك ، يأخذون بالغريزة الصور التي تقدمها الحواس لأ تكون الموضوعات الخارجية نفسها ، ويدفعهم إلى ذلك « غريزة الطبيعة العمياء القوية » [٤٧] . لكن سرعان ما يحطم أقل قدر من الفلسفة رأى كل الناس الكلي والأولي ، ولا يشك إنسان يفكر ، فى أن الموجودات التي نتأملها عندما نقول هذا المنزل ، وتلك الشجرة ليس سوى إدراكات في الذهن ، ونسخ تزول وتنقضى ، أو تمثلات لوجودات أخرى تظل مطردة ومستقلة [٤٨] . وإلى هذا الحد ، تؤدى بنا الفلسفة ، بالتالى ، إلى أن نعارض أو نتصرف عن ، غرائزنا الطبيعية كما أن الفلسفة ، تجد نفسها، فى الوقت نفسه، فى موقف حرج عندما يُطلب منها أن تقدم دفاعًا عقليًا عن وظيفتها . لأنه كيف نستطيع أن نبرهن على أن الصور أو التمثلات هى إدراكات لموضوعات ليست هى نفسها صورًا أو إدراكات ؟ « لا يوجد شئ ماثل للذهن على الإطلاق سوى الإدراكات ، وربما لا يستطيع أن يصل إلى أى تجربة عن ارتباطها بموضوعات . ولذلك ، فإن افتراض هذا الارتباط لا أساس له فى الاستدلال » [٤٩] . واللجوء مع ديكارت إلى الصدق الإلهى أمر عديم النفع . فإن تعلقنا بالصدق الإلهى بالفعل، فإن حواسنا لا تخطئ أبدًا وباستمرار. وفضلاً عن ذلك، إذا شككنا فى وجود عالم خارجى ، فكيف نستطيع أن نبرهن على وجود الله أو أى من صفاته ؟ إننا نقع – من ثم – فى ورطة . فإذا اتبعنا ميل الطبيعة ، فإننا نعتقد أن الإدراكات أو الصور هى الموضوعات الخارجية نفسها؛ وذلك اعتقاد يرفضه الذهن. وإذا قلنا إن الإدراكات أو الصور تسببها موضوعات ، فإننا لا نستطيع أن نجد أى حجة مقنعة ، ترتكز على

التجربة ، لكن نبرهن على أن الإدراكات ترتبط - بالفعل- بموضوعات خارجية . « إن ذلك موضوع يتباهى به - بالتالى - الشكاك الأثر عمقًا وفلسفة باستمرار ، عندما يحاولون أن يدخلوا شكًا كليًا فى كل موضوعات المعرفة البشرية والبحث [٥٠] » .

وقد تهتم النزعة الشكية فى الذهن إما باستدلال مجرد أو بأمور الواقع . والاعتراض الشكى الأساسى على صحة الاستدلال المجرد مستمد ، كما يرى هيوم فى كتابه «بحث فى الفهم البشرى» من فحص أفكارنا عن الزمان والمكان . دعنا نفترض إن الامتداد لا ينقسم إلى ما لا نهاية ، فإن كمية معطاة (أ) تحتوى بداخلها على كمية (ب) تكون أقل بصورة لا نهائية من (أ) . وعلى نحو مماثل ، تحتوى (ب) بداخلها على كمية (جـ) تكون أقل بصورة لا نهائية من (ب) ، وهكذا إلى ما لا نهاية . إن إفتراضًا من هذا النوع «يزعزع مبادئ الذهن البشرى الأكثر وضوحًا والأكثر طبيعية » [٥١] . كما أن عددًا لا متناهيًا من أجزاء الزمان الواقيعة ، التى تنتقل بالتتابع ويستنفذ بعضها بعضًا ، تبدو تناقضًا جليًا حتى إنه لا يستطيع إنسان - إنسان يفكر - ولم يفسد العلم حكمه- بدلاً من أن يطوره - أن يسلم به » [٥٢] .

أما بالنسبة للاعتراضات الشكية على «الدليل الأخلاقى » أو على استدلالات تخص أمور الواقع ، فإنها إما أن تكون شعبية أو فلسفية . يمكن أن يوضع تحت الأولى- الشعبية - إعتراضات مستمدة من تنوع آراء غير متطابقة بصورة متبادلة يتمسك بها أناس مختلفون ، أى الآراء المختلفة التى يتمسك بها نفس الشخص فى أوقات مختلفة ،، واعتقدادات متناقضة لمجتمعات مختلفة وأمم مختلفة، وهكذا . ويرى هيوم - على أية حال - أن الاعتراضات الشعبية من هذا النوع هى إعتراضات غير فعّالة . «إن المفسد العظيم لمذهب بيرون أو المبدأ المفرط للنزعة الشكية هو العمل ، والوظيفة ، ومشاغل الحياة العامة » [٥٣] . وربما لا يكون من الممكن أن ندحض هذه الاعتراضات فى حجرة الدراسة ، ولكنها « تتلاشى فى الحياة العادية مثل الدخان وتترك الشاك الأكثر ثباتًا وتصميمًا فى نفس الحالة مثل غيره من الفانين الآخرين » [٥٤] . والاعتراضات الفلسفية أكثر أهمية . والاعتراض الرئيسى بينها هو الاعتراض المستمد من تحليل هيوم الخاص للعلّية ؛ لأنه - إذا سلمنا بهذا التحليل - لن تكون لدينا حجة للبرهنة على أن أ و ب يقترنان فى المستقبل بصورة مماثلة لأنهما اقترنا باستمرار فى تجربتنا الماضية .

ولذلك إذا سلمنا بوجهة نظر هيوم عن الرياضيات والاستدلال المجرد ، الذى يخص العلاقات بين الأفكار ، فإنه لا يمكن أن يسلِّم بالأسس الحقيقية للنزعة الشكية فى هذا الميدان . وبالتالى نجده يقول : « كيف يمكن لأى فكرة واضحة ، متميزة أن تحتوى على ظروف تناقضها ، وتناقض أى فكرة واضحة ، متميزة ، فذلك أمر غير مفهوم على الاطلاق ، وربما يكون سخفًا واستحالة مثل أى قضية يمكن تكوينها ، ولذلك لاشئ يمكن أن يكون أكثر شكًا ، أو مملوءًا بالشك والتردد من هذه النزعة الشكية نفسها ، التى تنشأ من بعض النتائج المتباينة فى الهندسة أو علم الكم» (٥٥) لقد حاول أن يتجنب النقائض التى بدت لها أن تسبب النزعة الشكية بإنكار أن المكان والزمان ينقسمان إلى ما لا نهاية بالمعنى المزعون (٥٦) . لكن بينما شعر بأنه مضطر إلى أن يقدم ردًا نظريًا على النزعة الشكية بالنسبة للاستبدلال المجرد ، فإنه اتبع منهجًا مختلفًا بشأن النزعة الشكية المحكمة والدقيقة بالنسبة للحواس والاستدلال الذى يخص أمور الواقع . فكما رأينا عندما نظر هيوم إلى مشكلة وجود الأجسام ، فإنه لاحظ أن النزعة الشكية فى هذه المسألة لا يمكن تدعيهما فى الحياة العادية « إن عدم الاهتمام وعدم الانتباه يمكن أن يقدما لنا بمفردهما أى علاج . ولهذا السبب ، فإننى اعتمد عليهما تمامًا » (٥٧) ، ولقد اقتبسنا سابقًا ملاحظته التى تذهب إلى أن العمل، والوظيفة ، ومشاغل الحياة العامة ، تكون المفسد العظيم لمذهب بيرون ، بشأن الاعتراضات الشائعة على الاستدلالات التى تخص أمور الواقع . وبصورة مماثلة ، بعد أن تحدث هيوم فى كتابه «بحث فى الفهم البشرى» عن الاعتراض الفلسفى الرئيسى على الاستدلال الذى يخص أمور الواقع ، لاحظ « وجود الاعتراض الرئيسى والأكثر إرباكًا ضد النزعة الشكية المفرطة ، التى لا يمكن أن ينشأ عنها خير دائم على الإطلاق ، بينما تظل فى قوتها الكاملة ونشاطها . إننا لا نحتاج إلا أن نسأل هذا الشاك : ماذا يعنى ؟ وماذا يقصد بكل هذه المباحث الغريبة ؟ إنه يرتبك ويتحير ولا يعرف كيف يرد . وقد يأمل واحد من أنصار كوبرنيقوس أو بطليموس يدعم كل مذهبه المختلف فى علم الفلك ، فى أن يقدم حجة ، تظل مستمرة ودائمة ، مع مستمعيه . ويعرض واحد من أنصار الرواقية أو الأبيقورية مبادى لا قد تكون دائمة ، لكن يكون لها أثرها فى

السلوك. بيد أن واحداً من أنصار بيرون لا يستطيع أن يتوقع أن يكون لفلسفته أى تأثير مستمر في الذهن ، أو إذا كان لها ، فإن تأثيرها لا يفيد المجتمع . فهو لابد أن يعترف، على العكس، إذا كان يعترف بأى شئ بأن كل الحياة البشرية لابد أن تفنى وتتلاشى ، إذا كانت مبادئه يجب أن تهيمن وتسود بصورة كلية وراسخة . إن كل حديث، وكل فعل يتوقف مباشرة ، ويظل الناس فى سبات تام ، حتى تضع ضروريات الحياة ، لا تُشبع ، حداً لوجودهم البائس . حقًا ، إننا كثيراً ما نخشى قليلاً حدثًا مصيريًا وحاسمًا . إن الطبيعة قوية جداً باستمرار من حيث المبدأ (٥٨) . ويقول هيوم في كتابه : « بحث في الفهم البشرى » ، بعد أن تحدث عن الإدراك المركز للنقائض المتعددة التى يتورط فى الذهن البشرى : لحسن الطالع إلى حد كبير أن الذهن لا يستطيع أن يبدد تلك السحب ، فتكفى الطبيعة نفسها لتحقيق ذلك الغرض .. إنى أتناول العشاء ، وألعب لعبة النرد ، وأتحدث مع أصدقائى وأمزح معهم؛ عندما أعود، بعد ثلاث أو أربع ساعات من التسلية إلى التأملات ، تبدو فاترة ومرهقة وسخيفة حتى إن نفسى لا تطاوعنى أن أمعن فيها بصورة أبعد . إننى أجد نفسى – من ثم – مجبراً بصورة مطلقة وضرورية على أن أعيش ، وأتحدث ، وأفعل مثل الإناس الآخرين فى الشئون العامة للحياة » (٥٩) .

وعلى الرغم من أن هيوم يرفض – ربما نقول – ما يسميه « بالنزعة الشكية المفرطة » ، فإنه يسلِّم بنزعة شكية «دائمة ونافعة » ، «معتدلة » أو أكاديمية ، قد تكون – من بعض النواحى – نتيجة مذهب بيرونى (أو نزعة شكية مفرطة) عندما يتم تصحيحه عنه طريق الحس المشترك والتأمل (٦٠) ، تتضمن هذه النزعة الشكية المعتدلة – مثلاً – قصر أبحاثنا عن تلك الموضوعات التى تناسب تأمل قدراتنا الذهنية . « ويبدو لى أن الموضوعات الوحيدة للعلم المجرد أو للبرهان هى الكم والعدد ، وأن كل المحاولات لمد هذا النوع الأكثر كمالاً من المعرفة وراء هذه الحدود هى مجرد سفسطة ووهم» (٦١). وبالنسبة للأبحاث الخاصة بأمور الواقع والوجود ، نكون هنا خارج مجال البرهان . «فما يكون قد لا يكون ، ولا يمكن لسلب واقعة ما أن يتضمن تناقضاً .. إننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود أى موجود – بالتالى – عن طريق حجج مستمدة من

علته أو معلوله ، وترتكز هذه الحجج تماماً على التجربة ، فلو أننا برهنا قبليًا ، فإن أى شئ قد يبدو أن فى إمكان أن ينتج أى شئ» [٦٢] .

إن للألهوية أو للاهوت أساسًا عقليًا من حيث إن التجربة هى التى تدعمه . «بيد أن أساسه الأفضل والأكثر صلابة هو الإيمان والوحى الإلهى » [٦٣] ، ويوضح كتاب «محاورات ..» بصورة كافية ما يجب علينا أن نتصوره عن هذه القضية الأخيرة . أما عن الأخلاق والجمال (اللذين يطلق عليهما هيوم اسم «النقد»)، فإنهما موضوعان للذوق والعاطفة أكثر من الفهم . « إننا نشعر بالجمال ، سواء أكان أخلاقيًا أو طبيعيًا ، بصورة ملائمة أكثر مما ندركه » [٦٤] . إننا قد نحاول - بالفعل - أن نحدد بعض المقاييس ، لكنا مضطرون ، من ثم ، إلى أن نتأمل واقعة تجريبية ما ، مثل الأذواق العامة للبشر .

إن النتيجة الشهيرة التى انتهى إليها هيوم تستحق الاقتباس هنا ، يقول : «عندما نمر على المكتبات ، بعد اقتناعنا بهذه المبادىء فما هو الدمار الذى ينبغى علينا أن نقوم به؟ إذا تناولت أيدينا كتابًا كائنًا ما كان - فى اللاهوت ، أو فى الميتافيزيقا الأسكولائية مثلاً، فلنسأل : هل يحتوى هذا الكتاب على أى دليل مجرد يدور حول الكمية والعدد ؟ لا ؛ إذن فأقذف به فى النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شئ غير سفسطة ووهم» .

إن ملاحظات هيوم عن النزعة الشكية ، بما فى ذلك «مذهب بيرون» وملاحظاته عن عدم الاهتمام وعدم الانتباه بوصفهما العلاج للنزعة الشكية ، لابد أن نفهم بمعنى تهكمى خالص ، أو بوصفهما تشير إلى أن الفيلسوف يقول أشياء على سبيل الهزل لا الجد . إن النزعة الشكية مسألة ذات أهمية فى نظره، لأنها كانت - من جهة - قضية حية فى عصره ، على الرغم من أنها كانت فى فرنسا أكثر من بريطانيا ، ولأنه كان من جهة أخرى على وعى جيد بالنتائج الشكية التى ترتبت على تطبيق مبادئه الخاصة . لقد اعتقد انها علاج شاف صحى للمذهب الدجماطيقي ومذهب التعصب . حقًا «إن الشاك الحقيقى يستحى من شكوكه الفلسفية ، كما يستحى من اقتناعه الفلسفى» [٦٥]، إنه يكف عن إظهار المذهب الدجماطيقي ومذهب التعصب فى نزعته الشكية . ولا يمكن

الدفاع عن نفس الوقت عن نزعة شكية محكمة في الممارسة . ولا تبرهن هذه الواقعة على زيفها ، لكنها تبين أنه يجب علينا أن نعمل في الحياة العادية لا محالة وفقًا لاعتقاد طبيعي ، أو وفقًا لميول طبيعتنا البشرية ، وذلك ما ينبغي أن تكون عليه الأمور . إن الذهن ينحل – فهناك – على الأقل – قليل جداً يبقى راسخًا لا يتزعزع ، ولا يمكن الشك فيه . والروح والفلسفية هي روح البحث الحر . غير أن الطبيعة البشرية بعيدة جداً عن أن يحكمها العقل وحده ويوجهها ، فالأخلاق – مثلاً – تقوم على الشعور أو الوجدان بدلاً من أن تقوم على الفهم التحليلي . وعلى الرغم من أن الفيلسوف قد يصل في دراسته إلى نتائج شكية ، بمعنى أنه يرى كم لا يستطيع العقل أن يبرهن إلا قليلاً، فإنه إنسان في نفس الوقت ؛ يجب أن يسمح لنفسه بأن تحكمه الاعتقادات الطبيعية التي تفرضها عليه الطبيعة البشرية المشتركة كما تفرضها على الآخرين، إذا أراد أن يعيش على الإطلاق . وبمعنى آخر ، لقد تعاطف هيوم قليلاً مع أي محاولة لتحويل الفلسفة إلى عقيدة ، أي إلى معيار للاعتقاد والسلوك يتم عرضه دجماطيقياً . إنها ، إن شئت ، لعبة ؛ لعبة كان هيوم مغرماً بها ، ولعبة لها استخداماتها. غير أنه على المدى البعيد « تكون الطبيعة قوية جدا باستمرار من حيث المبدأ » [٦٦] . كل فيلسوفًا ، لكن كن إنسانًا في قلب فلسفتك .

الهوامش

(١) T.,1,2, 6 pp. 67 - 88.

(٢) T.,1,4, 2 p. 187 .

(٣) Ibid, p. 191 .

(٤) Ibid, p. 193.

(٥) T.,1,4, 2 p. 193.

(٦) Ibid, p. 194 .

(٧) Ibid, p. 195 .

(٨) T.,1,4, 2 p. 198 .

(٩) Ibid, p. 199

(١٠) T.,1,4, 1 p. 205 .

(١١) Ibid .

(١٢) Ibid .

(١٣) Ibid, pp. 207 - 8

(١٤) Ibid, pp. 204.

(١٥) T.,1,4, 1 p. 218 .

(١٦) T.,1,4, 4 p. 228 .

(١٧) Ibid, p. 231 .

(١٨) Ibid

(١٩) E., 12, 1, 122, p. 155, Note.

(٢٠) T.,1,4, 5 p. 232 .

(٢١) Ibid, p. 234.

(٢٢) T.,1,4, 5 p. 239 .

(٢٣) Ibid, p. 235 .

(٢٤) T.,1,4, 5 p. 250 .

(٢٥) T.,1,4, 6 pp. 251 - 2 .

(٢٦) T.,1,4, 5 p. 252 .

(٢٧) Ibid, p. 253 .

(٢٨) T.,1,4, 6 p. 262 .

(٢٩) T.,pp. 653 - 6 .

(٣٠) يبدو أنه يعني – حرفياً على الأقل – أننا ننسب هوية إلى إدراكتنا . بيد أننا لا نفعل ذلك بوضوح؛ حتى لو نظرنا إليها على أنها أفعال لذات ملازمة ومستمرة . (المؤلف)

(٣١) E., 11, 104, p. 136 .

(٣٢) E., 11, 105, pp. 136 - 6 .

(٣٣) E., 11, 110, p. 142 .

(٣٤) E., 11, 114, p. 148 .

(٣٥) E., 11, 11, p. 142 .

(٣٦) D., Perface, p. 128 .

(٣٧) D.,IX, p. 228 .

(٣٨) D.,p. 143 .

(٣٩) D., p. 190 .

(٤٠) E., 11, 11, 5,p. 148 .

(٤١) D.,X11, p. 227 .

(٤٢) E., 12, 1,117, p. 150 .

(٤٣) Ibid.

(٤٤) T.,1,4 1-2, pp. 180- 218 .

(٤٥) E., 12, 1,117, p. 151 .

(٤٦) E., 12, 1,118, p. 151 .

(٤٧) Ibid, p. 152 .

(٤٨) E., 12, 1, 119, p. 153.

(٤٩) E., 12, 1, 121, p. 153.

(٥٠) E., 12,2, 124, p. 156 .

(٥١) E., 12,2, 125, p. 157 .

(٥٢) E., 12,2, 126, pp. 159 - 9 .

(٥٣) Ibid, p. 159 .

(٥٤) E., 12,2, 125, pp. 157 - 8 .

(٥٥) Cf. E., 12,2 , 125, Mote, p. 158, and T., 1,2,1 - 2 .

(٥٦) T., 1,4,2, p. 218 .

(٥٧) E., 12,2, 128, pp. 159 - 60 .

(٥٨) T.,1,4, 7, p. 269 .

(٥٩) E., 12,3, 129, p. 161 .

(٦٠) E., 12,3, 131, p. 163 .

(٦١) E., 12,3, 132, p. 164 .

(٦٢) Ibid, p. p. 165 .

(٦٣) Ibid.

(٦٤) T., 1,4, 7,p. 273 .

(٦٥) E., 12,3, 128, p. 160 .

(٦٦) E., 12,3, p. 9.

الفصل السادس عشر

هيوم (٣)

مدخل – العواطف ، المباشرة وغير المباشرة – التعاطف ، الإرادة والحرية – العواطف والعقل – التمييزات الأخلاقية والحاسة الخلقية – الأريحية والمنفعة – العدالة – ملاحظات عامة

١ – يشتهر هيوم أساساً بتحليلاته الأبستمولوجية وفحصة للعلِّية ولفكرتى الذات والهوية الشخصية ؛ بمعنى آخر يشتهر بمضامين الكتاب الأول من كتابه رسالة فى الطبيعة البشرية» . بيد أنه وصف هذا الكتاب بأنه محاولة لإدخال منهج الاستدلال التجريبى إلى الموضوعات الأخلاقية [١] . فهو يقول فى المقدمة إن العلوم الأربعة : المنطق ، والأخلاق ، والنقد ، والسياسة ، تشمل – فى الغالب – كل شئ يمكن أن يحثنا – بأى طريقة – على أن نعرف الذهن البشرى، أو يمكن أن يميل إلى تحسينه أو تزيينه » [٢] . ويوضح أنه يأمل فى أن يقيم أساس العلم الأخلاقى ، ويتحدث فى نهاية الكتاب الأول عن انقياده إلى موضوعات عديدة «تعد الطريق لآرائنا التالية » [٣]. ويشير إلى «تلك الأعماق الهائلة للفلسفة التى توجد أمامى » [٤] . ويصرح فى بداية الكتاب الثالث أن «الأخلاق موضوع يهمنا بصورة تفوق كل الموضوعات الأخرى » [٥] صحيح أنه يستخدم مصطلح «الفلسفة الخلقية» ليعنى علم الطبيعة البشرية ، ويقسم هذا العلم إلى دراسة الإنسان بوصفه «موجوداً عاقلاً أكثر من كونه موجوداً نشطًا فعالاً» ، ودراسة الإنسان « من حيث إنه ولد أساسًا ، من أجل الفعل » [٦] . لكن لا يمكن أن يكون هناك شك فى الأمية التى ينسبها هيوم الفلسفة الخلقية بالمعنى العادى. لقد تصور نفسه على أنه يواصل عمل شافتسبرى، وهاتشيسون ، وبطلر .. إلخ ، وعلى أنه

يقدم للأخلاق والسياسة ما قدمه آخرون مثال : جاليليو ونيوتن ، للعلم الطبيعي : «إن الفلسفة الخلقية في نفس حالة الفلسفة الطبيعية ، فيما يتعلق بعلم الفلك قبل زمن كوبرنيقوس» [٧] ، فلقد اخترع علماء الفلك القدماء أنساقًا معقدة اكتظت بفروض غير ضرورية . بيد أن هذه الأنساق أفسحت المجال أخيراً «لشئ أكثر بساطة وطبيعية» [٨] ولذلك أراد هيوم أن يكتشف المبادئ الأساسية أو الأولية التي تؤثر في حياة الإنسان الأخلاقية .

لقد رأينا أن الفروض الأساسية التي نفعل بناء عليها - كما يرى هيوم - أي تلك الاعتقادات الأساسية ، أو إذا شئت قل الاعتقادات الضرورية لحياة عملية ، ليست نتائج يستمدها الفهم من حجة عقلية . وذلك لا يعني - بالطبع - أن الناس لا يبرهنون على شئونهم العملية : ولكننا نعني أن تأملات الإنسان العادي والاستدلال تفترض مسبقًا اعتقادات ليست هي نفسها ثمرة الاستدلال ، ولذلك ليس من المدهش أن يقلل هيوم أيضًا من الدور الذي يلعبه العقل في الأخلاق ، لقد كان على وعي جيد - بالطبع أننا نتأمل ونبرهن ، ونقدم حججًا على المشكلات والتقريرات الأخلاقية ؛ غير أنه يثبت أن التقريرات الأخلاقية ليست مستمدة أساسًا من الاستدلال، ولكن من الشعور ، أي من العاطفة الأخلاقية ، فالعقل ليس لديه القدرة وحده لأن يكون العلة المباشرة لأفعالنا ، حقًا إن هيوم يمضي ليقول إن «العقل هو وينبغي أن يكون عبداً للعواطف، ولا يستطيع أن يدعي على الإطلاق أي مهمة أخرى سوى أنه يخدم العواطف ويطيعها » [٩] .

وسأعود فيما بعد إلى موضوع العاطفة الخلقفية وإلى وجهة نظر هيوم عن الدور الذي يلعبه العقل في الأخلاق . غير أننا لو وضعنا في الاعتبار الحقيقة العامة التي تقول إنه يؤكد دور ما قد نطلق عليه الجانب العاطفي من الطبيعة البشرية في الحياة الأخلاقية، فإننا نستطيع أن نفهم بصورة أكثر يسراً وسهولة لماذا يخصص هيوم الكتاب الثاني الطويل لمناقشة العواطف ، قبل أن يصل إلى الأخلاق بالمعنى الصحيح في الكتاب الثالث من كتابه «رسالة ...» . ولا أقترح الدخول بطريقة تفصيلية في معالجته لهذا الموضوع ، غير أن ثمة شيئًا لا بد أن أقوله عنه . ومع ذلك ، قد يكون من الأفضل، قبل أن أفعل ذلك ، أن نلاحظ أن هيوم يستخدم كلمة «عاطفة» لتعني ببساطة اندلاعًا لانفعال غير منظم ، مثلما نتحدث عن شخص يحتدم غيظًا . لأن هيوم استخدم

الكلمة، كما استخدمها فلاسفة آخرون فى عصره، لتشمل الانفعالات ، والوجدانات بوجه عام . لقد اهتم بتحلل الجانب العاطفى من الطبيعة البشرية ، منظوراً إليه على أنه مصدر للفعل ، ولم يهتم بالحديث من الناحية الأخلاقية عن العواطف المفرطة .

٢ – يميز هيوم – كما رأينا فى الفصل الرابع عشر – بين انطباعات الإحساس، وانطباعات التفكير. وذلك يعنى التمييز بين انطباعات أصلية وانطباعات ثانوية «الانطباعات الأصلية أو انطباعات الإحساس هى كذلك دون أى إدراك سابق ينشأ فى النفس من بناء الجسم من الأرواح الحيوانية ، أو من انطباق الموضوعات على الأعضاء الخارجية . أما انطباعات الحواس ، وكل الآلام الجسمية واللذات : أما النوع الثانى فيندرج تحته العواطف ، والانفعالات الأخرى التى تشبهها » [١٠] . ومن ثم يستطيع ألم جسمى ، قبل ألم النقرس، أن يولد عواطف مثل الحزن، والأمل ، والخوف ، ثم تكون لدينا عواطف ، أى عواطف ثانوية ، مستمدة من انطباع أصلى أو أولى، أعنى ، من ألم جسمى معين .

لقد قلت إن هيوم استخدم كلمة «عاطفة» لتشمل كل الانفعالات والوجدانات دون أن يحصرها باندلاعات غير منظمة لانفعال . بيد أن ذلك يحتاج إلى تعديل ؛ لأنه يميز بين انطباعات هادئة وانطباعات قوية أو ثانوية . فالإحساس بالجمال والقبح فى الأفعال، وأعمال الفن ، والموضوعات الطبيعية ، تنتمى إلى الفئة الأولى ، بينما ينتمى الحب والكراهية ، والسرور ، والحزن إلى الفئة الأولى ، بينما ينتمى الحب والكراهية والسرور، والحزن ، إلى الفئة الثانية ، ويسلِّم هيوم – بالفعل – بأن «هذا التقسيم ليس دقيقًا إلى حد كبير» [١١] ، على أساس أن طرب الشعر والموسيقى قد يكون قوياً للغاية، فى حين أن «طرب انطباعات أخرى ، خاصة ما يُسمى «بالانفعالات الطاغية » « قد يندثر إلى انفعال رقيق حتى إنه يصبح ، إلى حد ما ، غير مدرك »[١٢] . بيد أن ما أريده هنا هو أنه يبدو أن هيوم يحصر كلمة «العاطفة» أو «الانفعال» فيما يسمى بالانطباعات الفكرية القوية، وذلك هو أحد الأسباب التى جعلتنى أقول إن التقرير الأخير يحتاج إلى تعديل وليست هذه الانفعالات «القوية» ، أو العواطف بمعنى محدد مشوشة وغير منظمة بالضرورة. إن هيوم يفكر فى الشدة: إنه لا يصدر حكماً أخلاقياً.

يقسم هيوم العواطف إلى عواطف مباشرة ، وعواطف غير مباشرة . الأولى هى تلك التى تنشأ من تجربة اللذة أو الألم ؛ ويذكر هيوم: الرغبة ، والنفور، والحزن ، والسرور، والأمل ، والخوف واليأس والأمن. فألم النقرس – مثلاً – يولد انفعالات

مباشرة كما يذكر هيوم أيضاً عواطف (انفعالات) مباشرة تنشأ من «دافع طبيعي أو الغريزة، التى لا يمكن تفسيرها تماماً » . ومن هذا النوع الرغبة فى معاقبة أعدائنا، وسعادة أصدقائنا ، والجوع ، والشهوة وشهوات جسمية أخرى قليلة [١٣] ، وتولد هذه العواطف الخير والشر «أى اللذة والألم» ، بدلاً من أن تنشأ منهما، كما تنشأ العواطف المباشرة الأخرى . أما العواطف غير المباشرة فهي لا تنشأ ببساطة من شعوره اللذة أو الألم ؛ ولكنها تنشأ مما يسميه هيوم «العلاقة المزدوجة للانطباعات والأفكار» [١٤]. ويمكن أن نفسر ما يعنيه تفسيراً جيداً عن طريق استخدام أمثلة ، مثل الزهو Pride والضعة humility ، والحب والكراهية .

لابد أن نميز، أولاً: بين موضوع عاطفة ما، وعلّتها. فموضوع الزهو والضعة هو النفس، «ذلك التتابع لأفكار وانطباعات مترابطة، يكون لدينا عنها تذكر وثيق ووعى»[١٥]. وأيًا كانت الموضوعات الأخرى التى قد تكون فى أذهاننا عندما نشعر بالزهو والضعة، فإننا ننظر إليها بالنسبة إلى النفس. وعندما لا نضع النفس فى الاعتبار، لا يمكن أن يكون هناك زهو ولا ضعة. لكن على الرغم من أن النفس هى موضوع هاتين العاطفتين، فإنها لا يمكن أن تكون علّتهما وإذا كانت علتهما، فإن درجة معينة من الزهو ستصحبها درجة مناظرة من الضعة باستمرار، والعكس. كما أن موضوع الحب والكراهية يكون شخصًا ما وليس النفس . ويرى هيوم أننا «عندما نتحدث عن حب الذات ، فإن ذلك لا يكون مناسب ولا يكون لديه الإحساس الذى يولد أى شئ يتفق مع ذلك الأنفعال الرقيق الذى يثيره صديق أو صديقه» [١٦] . غير أن الشخص الآخر لا يكون العلّة الوحيدة والكافية لهذه الانفعالات ، وإذا كان علّتها الوحيدة والكافية ، فإن توليد الانفعال الأول يتضمن توليد الانفعال الثانى .

«ولابد أن نميز ثانياً ، داخل مجال عاطف ما ، بين الكيفية (الصفة) التى تؤثر والذات الذى توضع فيها . ولنأخذ مثالاً يقدمه هيوم وهو شخص ما بمنزل جميل يمتلكه ، فإننا نستطيع أن نميز بين الجمال والمنزل ، فكلاهما جزآن ضروريان مكونان لعلّة عاطفة الزهور ، لكن مع ذلك ، يمكن التمييز بينهما ، ولابد أن نقوم ثالثًا : بالتمييز التالى : يجب أن تكون النفس موضوعًا لعاطفتى الزهو والضعة ، ليس عن طريق خاصية طبيعية فحسب، بل عن طريق خاصية أصيلة أيضًا [١٧] . ويبين استمرار التحديد وثباته خاصيتها «الطبيعة» . إن اتجاه الزهو والضعة نحو احترام النفس «أصلى» بمعنى أنه أولى ، ولا يمكن أن ينحل إلى عناصر أخرى . وعلى نحو مماثل، يكون احترام الآخر الذى يحدد عاطفتى الحب والكراهية طبيعيًا وأصليًا . لكن عندما نتحول من «الموضوع » إلى «العلّة» بالمعنى الذى أشرنا إليه من قبل ، نجد موقفًا مختلفًا إلى حد ما . إذا أن علل هذه العواطف تكون – كما يرى هيوم – طبيعة ؛ بمعنى أن نفس النوع من الموضوعات يميل إلى إيجاد العواطف . إن امتلاك أمور مادية والكيفيات الفيزيائية تميل إلى إيجاد الزهو والغرور مثلاً ، فى أى حقيقة يعيش

فيها الناس. غير أن علل الزهو والضعة ليست أصلية بمعنى أنها «تلائم هاتين العاطفتين عن طريق تزويد معين وتركيب أولى من الطبيعة» [١٧] . إن هناك عدداً هائلاً من العلل، ويعتمد كثير منها على البراعة والاختراع البشرى (مثل المنازل ، والأثاث ، والملابس ، مثلاً) ؛ ومن المحال أن نفترض أن الطبيعة تتوقع وتزود بكل علّة ممكنة لعاطفة ما. ولذلك على الرغم من أن تنوعًا عظيمًا من العلل يثير الزهو والضعة من مبادئ طبيعية فإن ليس صحيحًا أن كل علة مختلفة تلائم عاطفتها عن طريق مبدأ مختلف . إن المشكلة – بالتالى هى اكتشاف عنصر مشترك بين العلل المتنوعة يعتمد عليه تأثيرها .

ويثير هيوم في حله لهذه المشكلة مبادئ تداعي الأفكار وتداعي الانطباعات فعندما تكون فكرة ما ماثلة للخيال ، فإن أى فكرة أخرى تتصل بها عن طريق التشابه ، والاتصال أو العلّية تتبعها ، كما أن «كل الانطباعات المتشابهة ترتبط معًا ، ولم يكد ينشأ انطباع حتى تتبعه بقية الانطباعات مباشرة » [١٨] . (تختلف الانطباعات عن الأفكار في أنها لا تتداعى إلا عن طريق التشابه فقط) . وهكذا ، يساعد هذا النوعان من التداعي الواحد منهما الآخر ، و«يتحد كلاهما فى فعل واحد ، ويمنحان الذهن دافعًا مزدوجًا [١٩] . إذ أن علّة العاطفة تولد فينا إحساسًا . ففى حالة الزهو يكون إحساس اللذة ، وفي حالة «الضعة» أو الحط من تقدير النفس يكون إحساس الألم. ويشير هذا الإحساس أو الإنطباع بصورة طبيعية وأصلية إلى النفس من حيث إنها الموضوع أو إلى فكرة النفس . هناك ، بالتالى ، علاقة طبيعية بين الانطباع والفكرة، ويسمح ذلك بعمل متضافر لنوعي التداعي – أى تداعى الانطباعات وتداعى الأفكار. فعندما تنشأ عاطفة ما ، فإنها تميل إلى أن تستحضر تتابعًا من عواطف متشابهة عن طريق قوة مبدأ تداعي الانطباعات المتشابهة . كما أن الذهن ينتقل بسهولة من فكرة إلى أخرى (قل مثلاً فكرة جانب واحد من علل الزهو وموضوعه) عن طريق قوة مبدأ تداعي الأفكار. وتشد هاتان الحركتان أرز بعضهما ، وينتقل الذهن بسهولة من مجموعة إلى الأخرى عن طريق الترابط بينهما . هبْ أن شخصًا ما يعانى من أذى ألحقه به شخص آخر، وأن ذلك يولد فيه عاطفة ما ، فإن هذه العاطفة(أى الانطباع) تستدعى فيه عواطف متشابهة . ويُسهِّل هذه الحركة حقيقة تقول إن فكرة الشخص عن

علل العاطفة ومضوعاتها تستدعي أفكاراً أخرى ، ترتبط بدورها بانطباعات « عندما تولد فكرة ما انطباعًا ، يرتبط بانطباع ، يرتبط بفكرة ترتبط بالفكرة الأولى ، فلابد أن يكون هذان الانطباعان غير منفصلين بطريقة ما ، ولا يلازم الانطباع الأول منهما، على أية حال ، الانطباع الثانى [٢٠] .

إن قصد هيوم بوضوح هو أن يفسر الحياة الانفعالية المعقدة للجنس البشرى عن طريق مبادئ قليلة بقدر الإمكان . فهو يستخدم مبادئ التداعي في معالجة العواطف غير المباشرة والانتقال من عاطفة إلى أخرى . وأنا أقول «مبادئ» . ولذلك ، يتحدث عن العواطف غير المباشرة من حيث إنها تنشأ من «علاقة مزدوجة لانطباعات وأفكار» . ويفسر الانتقال من عاطفة إلى أخرى من حيث أنه أثر العمل المتضافر لأفكار وانطباعات متداعية . بيد أن يؤكد – أيضًا – أثر التعاطف في حياتنا الانفعالية ، ولابد أن نقول شيئًا عن هذا الموضوع .

٣ – نحصل على معرفتنا بعواطف الآخرين عن طريق ملاحظة أثار هذه العواطف . «فعندما يصهر التعاطف أى وجدان ، فإننا لا نعرفه فى البداية إلا عن طريق آثاره وعن طريق تلك العلامات الخارجية التى تظهر على الوجه ، والحديث ، التى تنقل فكرة عنه» [٢١] . إن الاختلاف بين الأفكار والانطباعات يُحدد ، إذن عن طريق القوة والوضوح ، ففكرة حيوية يمكن – بالتالى – أن تتحول إلى انطباع وذلك ما يحدث فى حالة التعاطف . إذ أن الفكرة عن عاطفة ما تنتج عن طريق ملاحظة آثار العاطفة «تتحول فى المحال إلى انطباع وتكتسب درجة من القوة والوضوح حتى إنها تصبح العاطفة الخالصة نفسها» [٢٢] . لكن كيف يحدث هذا التحول ؟ يفترض هيوم أن «الطبيعة تحافظ على تشابه عظيم بين كل المخلوقات البشرية ، وأننا لا نلاحظ مطلقًا أى عاطفة أو مبدأ فى الآخرين قد لا نجد له مثيلاً بداخلنا ، بدرجة أو بأخرى» [٢٣] . وثمة علاقات أخرى تحديداً إلى جانب علاقة التشابه العامة ، مثل علاقة الدم ، والعضوية العامة فى أمة ما ، واستخدام نفس اللغة ، وهكذا . «وتنقل كل هذه العلاقات – عندما تتحد معًا – انطباع شخصنا الخاص أو الوعى به إلى فكرة وجدانات أو عواطف الآخرين ويجعلنا نتصورهم بطريقة قوية وأكثر حيوية » [٢٤] فذات الآخر الخاصة تكون – إن شئت فقل حاضرة لكل واحد منا بصورة وثيقة وباستمرار . وعندما نلاحظ أثار عواطف الآخرين ونكوِّن – من ثم – أفكاراً عن هذه العواطف ، تتحول هذه الأفكار

إلى انطباعات ؛ أي أنها تتحول إلى عواطف مماثلة ، إلى حد أننا نربط أنفسنا بها عن طريق علاقة ما أو علاقات . «إن هناك تحولاً واضحًا لفكرة ما إلى انطباع في التعاطف. وينشأ هذا التحول من علاقة الموضوعات بالنفس . فذاتنا تكون حاضرة لنا باستمرار وبصورة وثيقة » (٢٥) .

كما أننا قد ندرك علل عاطفة ما أو انفعال ما . ويقدم هيوم مثال رؤية الاستعدادات لعملية جراحية «مرعبة ومخيفة» (دون تخدير بالطبع) . فقد تثير هذه الاستعدادات في ذهن الملاحظ – حتى على الرغم من أنه لا يكون المريض – انفعالا قويًا عن الخوف والفزع . « لا تتكشف عاطفة شخص آخر للذهن بصورة مباشرة . فنحن لا نحس إلا بعللها أو آثارها . ونستدل على العاطفة من هذه العلل والآثار : وتسبب هذه العلل والآثار بالتالي تعاطفنا » (٢٦) .

وثمة نزاع فيما إذا كان ما قلناه سابقًا يتفق مع مذهب الظواهر عند هيوم ، لأنه يبدو أنه يسلِّم بأكثر مما يكفله تحليله الظاهري للذهن . غير أنه واضح على الأقل أنه يعي جيداً الروابط الوثيقة بين الموجودات البشرية . ويحاول أن يفسر الطابع المعدي للعواطف والانفعالات . إن عالم هيوم ليس – في واقع الأمر –عالمًا من ذرات بشرية تنشطر بالتبادل ولكنه عالم التجربة العادية التي ترتبط فيها الموجودات البشرية ببعضها بدرجات متنوعة من علاقات متبادلة ، ويأخذ هيوم ذلك بوصفه شيئًا مُسلَّمًا به. إنه يهتم بالميكانيكا السيكولوجية للتعاطف . وهو على يقين بأن التواصل التعاطفي علَّة مهمة في توليد الانفعالات والعواطف .

٤ – بعد أن قلنا شيئًا عن علل ميكانيكا العواطف وعللها ، فإننا نستطيع الآن أن ننتقل إلى النظر في العلاقات بين الإرادة ، والعواطف ، والذهن . ويمكننا – في البداية– أن نسأل : ماذا يعني بالإرادة ، وهل هو يعرف الإرادة الحرة ؟

يتحدث هيوم عن الإرادة بوصفها الآثار المباشرة للذة والألم ، ومع ذلك فهي ليست– إن شئنا بصورة ملائمة – عاطفة . فهو يصفها بأنها «الانطباع الداخلي الذي نشعر به ونعيه ، عندما تصدر منا ، عن معرفة وقصد ، حركة بدنية جديدة ، أو إدراك ذهني جديد » (٢٧) . إننا لا نستطيع أن نعرفها ، لأنها لا يمكن أن تنحل إلى ما هو

أبعد ، ولا داعى لوصفها أكثر من ذلك . ويمكننا - بالتالى - أن ننتقل - مباشرة - إلى مشكلة الحرية .

إن للاتحاد بين الدافع والفعل - كما يرى هيوم - نفس الاستمرار الذى نلاحظه بين العلَّة والمعلول فى العمليات الفيزيائية . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذا الاستمرار يؤثر فى الفهم بنفس الطريقة التى يؤثر بها الاقتران المستمر فى العمليات الفيزيائية، أعنى «أنه يهيؤنا لأن نستدل على وجود الواحد من وجود الآخر» [٢٨] . وليس هناك ، فى حقيقة الأمر ، ظرف معلوم ومعروف يدخل فى إيجاد عمليات مادية خالصة لا يوجد أيضًا فى الإرادة . ولذلك لا يوجد لدينا سبب جيد لأن تنسب الضرورة إلى العمليات المادية وننكرها بالنسبة للإرادة ، صحيح أن الفعل البشرى يظهر ، فى الغالب ، غير مؤكد ومع ذلك كلما زادت معرفتنا ، أصبحت الروابط بين السلوك ، والدافع ، والاختيار أكثر وضوحًا ، وعلى أية حال ، لا يوجد لدينا سبب كاف لافتراض أن هناك مجالاً مميزاً للحرية ، حيث ينقصه الارتباط الضرورى .

ومن المهم أن نلاحظ أن غياب الضرورة عند هيوم كما هى الحال عند بعض الفلاسفة التجريبيين المحدثين يؤدى إلى الصدفة ، لدرجة أن تأكيد حرية عدم الاكتراث يعنى أن صنوف الاختيار البشرى ليس لها سبب ، وترجع ببساطة إلى الصدفة «إن الضرورة تشكل - بناء على تعريفاتى - جزءًا جوهريًا من العلِّية ، وتمحو الحرية بالتالى ، عن طريق محو الضرورة ، العلل أيضًا ، والأمر كذلك بالنسبة للصدفة ، ولأنه يُعتقد بوجه عام أن الصدفة تتضمن تناقضًا ، وتخالف ، على الأقل بصورة مباشرة - التجربة فإن هناك باستمرار نفس الحجج ضد الحرية أو الإرادة الحرة » [٢٩] . لابد أن نتذكر أن هيوم لم يعرف سوى نوع واحد من العلاقة العلِّية ، الذى يكون فيه الاقتران المستمر العنصر الموضوعى ، ويساهم الارتباط الضرورى فى العنصر بصورة ذاتية، وحالمًا يُقدم فعلاً دون سبب، إذا كان تقرير الحرية يتضمن إنكار الضرورة ، ومع ذلك يسلِّم هيوم بأن مشكلة الحرية هى مشكلة لغوية إلى حد ما ، بمعنى أنه على الرغم من ضرورة إنكار الحرية إذا عُرفت على نحو يستبعد الضرورة ، فإنه يمكن تأكيدها إذا عُرفت على نحو آخر . فإذا تم التوحيد ، مثلاً بين الحرية والتلقائية ، ستكون هناك حرية . لأنه جليٌ أن عدداً كبيراً من الأفعال تصدر من الإنسان بوصفه كائنًا فاعلاً دون

أى قهر خارجى . حقًا ، إن التلقائية هى الصورة الوحيدة للحرية التى نهتم بتأكيدها . لأن هيوم يثبت أنه إذا رجعت حرية الأفعال المزعومة إلى الصدفة ولا يحدثها الفاعل ، فإنه لا يكون من العدل بالنسبة لله أو الإنسان أنْ يجعل الموجودات البشرية مسئولة عن أفعال شريرة ورذيلة وأن يحكم على الموجودات الفاعلة بالاستنكار الأخلاقى . لأن الموجودات الفاعلة لن تكون - بالفعل - فاعلة على الإطلاق بأى معنى ملائم ، إن صحة وجهة نظر هيوم فى هذه المسألة تعتمد - بوضوح - على صحة فكرة عن العلِّية .

٥ - وبعد أن تخلص هيوم من الحرية - إلا عندما ترتد إلى التلقائية - حاول أن يبرهن على صدق قضيتين ، القضية الأولى هى أن «العقل لا يمكن أن يكون وحده دافعًا لأى فعل من أفعال الإرادة [٣٠] » ، وينشأ دفاعه عن هاتين القضيتين من حقيقة مؤداها «لا شىء نعتاد عليه فى الفلسفة حتى فى الحياة العامة ، أكثر من الحديث عن الصراع بين العاطفة والعقل ، وإعطاء الأفضلية للعقل ، والتأكيد على أن الناس ليسوا فاضلين إلا من حيث أنهم يعملون بمقتضى تعاليمه » [٣١] .

العقل - من الناحية الأولى - بمعنى الفهم المجرد الذى يهتم بالعلاقات بين الأفكار أو بمسائل البرهان لا يكون مطلقًا علَّة على أى فعل من الأفعال . «إن الرياضيات فى حقيقة الأمر ، مفيدة فى كل العمليات الآلية ، والحساب مفيد - تقريبًا - فى كل فن وحرفة : لكن ليس لهما بذاتهما أى تأثير [٣٢] . فهما لا يؤثران على الفعل مالم تكن لدينا غاية من هدف أو تمليه أو تحدده الرياضيات .

أما العملية الثانية للفهم فتهتم بالاحتمال ، ليس ميدان الأفكار المجردة ، ولكن ميدان أشياء ترتبط ارتباطًا علِّيًا بعضها ببعض ، أى بميدان أمور الواقع ، واضح هنا أنه عندما يسبب أى موضوع لذة أو ألمًا ، فإننا نشعر بانفعال تام وهو انفعال الانجذاب أو النفور ، ونندفع إلى احتضان الموضوع موضع الاهتمام أو نتجنبه. بيد أن الانفعال أو العاطفة تدفعنا أيضًا إلى سبب يخص الموضوعات التى لابد - أو قد - ترتبط ارتباطًا علِّيا بالموضوع الأصلى . «ووفقًا لتنوع استدلالنا ، فإن أفعالنا تلقى تنوعًا فيما بعد » [٣٣] . لكن الدافع الذى يحكم أفعالنا لا يوجهه العقل فقط ؛ أى أنه لا ينشأ عنه . «ينشأ النفور أو الميل تجاه أى موضوع من توقع الألم أو اللذة » [٣٤] .

ولذلك فإن العقل وحده ، لا يمكن أن ينتج أي فعل . وينتقل هيوم من ذلك إلى صدق قضيته الثانية . « لأن العقل لا يستطيع أن ينتج بمفرده أي فعل ، أو يسبب إرادة (مشيئة) ، فإنني استدل على أن نفس الملكة ليس في مقدورها أن تمنع إرادة ، أو تعارض أفضلية أي عاطفة أو انفعال وهذه النتيجة ضرورية [٣٥] ، فالعقل لا يستطيع أن يمنع إرادة إلا بتقديم دافع في اتجاه معارض ، بيد أن ما قلناه سابقًا يستبعد ذلك وإذا لم يكن للعقل تأثير مباشر خاص ، فإنه لا يستطيع أن يقاوم أي مبدأ مثل العاطفة ، التي لا تمتلك فاعلية . «ولذلك لا نتحدث بصورة حاسمة وفلسفية عندما نتحدث عن صراع العاطفة والعقل .فالعقل هو فقط ، وينبغي أن يكون عبداً للعواطف، ولا يمكن أن يزعم مطلقًا أي مهمة أخرى سوى أن يخدمها ويطيعها » [٣٦].

إن قبول هذا الرأي يبدو – بالتالي – موقفًا غريبًا ومتباينًا ، لأنه ، كما يسلِّم هيوم، ليس الفلاسفة وحدهم هم الذين يتحدثون عن الصراع بين العقل والعاطفة ، بيد أنه ينبغي أن نلاحظ الكلمات التي اقتبسناها من قبل وهي « نحن لا نتحدث بصورة حاسمة وفلسفية » إن هيوم لا ينكر أن هناك شيئًا يُطلق عليه اسم الصراع بين العقل والعاطفة : لكن ما يثبته هو أنه لم يتم وصف هذا الصراع بدقة عندما كان هناك إدعاء بوجوده . ولابد أن نفسر تحليله للموقف باختصار .

يقول هيوم إن العقل يعمل دون أن يولد أي انفعال محسوس ، ولذلك ، توجد أيضًا «رغبات هادئة وميول ، مع أنها عواطف حقيقية ، تولد انفعالاً ضئيلاً [٣٧] في العقل وتُعرف عن طريق آثارها بصورة أكبر من الشعور المباشر أو الاحساس [٣٨]. وقد تكون هذه الرغبات الهادئة والميول ذات نوعين . فهناك – كما هيوم – غرائز معينة ، مثل الأريحية والاستياء ، وحب الحياة والعطف على الأطفال مغروسة – أصلاً – في طبيعتنا . كما أن هناك الرغبة في الخير ، والاشمئزاز من الشر ، ومنظوراً إليهما من حيث إنهما كذلك وعندما تكون أي عاطفة من هذه العواطف هادئة ، فإنها تؤخذ بسهولة على أنها عمليات للعقل ، ويُفترض أنها تصدر من نفس الملكة ، أي بالملكة التي تحكم بالصدق والكذب [٣٩] . والقول بأن العواطف الهادئة لا تهيمن على كل شخص ، هو قول صحيح ، ويعتمد على إذا ما كانت العواطف الهادئة أو العنيفة هي التي

تهيمن على السلوك العام للشخص وميله الحالي . ومع ذلك «يتضمن ما نسميه بقوة العقل هيمنة العواطف الهادئة على العواطف العنيفة القوية » [٤٠] .

ويقبل هيوم بوضوح موقفًا لاعقليًا عندما يؤكد وجهة النظر الخاصة بخضوع العقل للعواطف . فليس العقل ، ولكن الميل والنفور اللذين ينتجان تجربة اللذة والألم ، هما المصدران الأساسيان للفعل البشرى ، ويلعب العقل دورًا فى حياة الإنسان النشيطة ، ولكن من حيث إنه وسيلة للعاطفة ، لا من حيث إنه علَّة وحيدة كافية ، فإذا نظرنا ببساطة ، بالطبع ، إلى النظرية التى تقول إن الميول البشرية وليست نتائج العقل المجرد هى العامل المؤثر فى السلوك البشرى ، فإننا قلما نسميها نظرية ثورية أو مغاليًا فيها . فهى تعارض النزعة العقلية السقراطية ، لكنها هى تلك النزعة العقلية المغالى فيها والتى هاجمها باستمرار خصومها من حيث إنها تعارض التجربة ، إن هيوم لا يعرف بوضوح تام إن الإنسان ليس نوعًا من آلة حاسبة فحسب، ولكنه يعرف أيضًا أنه دون جوانب طبيعته الشهوانية والعاطفية لن يكون إنسانًا . وما هو عرضه للخلاف فى نفس الوقت أن إنكاره لحرية عدم الاكتراث وتأكيده المذهب الحتمى السيكولوجى قد شجعه على أن يقلل بطريقة مُغَالى فيها من شأن الدور الذى يلعبه العقل العملى فى السلوك البشرى .

٦ – القول بأنه ليست هناك تمييزات أخلاقية أيا كانت ليس رأيًا يتسق مع التجربة، والحس المشترك ، والعقل . «إن جعلنا تبلد الحس عند شخص كبيرا للغاية، فإنه لابد أن يتأثر فى الغالب ، بصور الصواب والخطأ ، وإذا جعلنا أهواءه صلبة عنيدة للغاية ، فإنه لابد أن يلاحظ أن الآخرين عرضة لانطباعات متشابهة [٤١] . لكن على الرغم من أن كل شخص يقوم بتمييزات أخلاقية ، فإن أساس هذا التمييز يكون مسألة للخلاف والجدل ، فهل هى تقدم ،كما يدعى البعض ، على العقل ، حتى إنها تكون هى هى بالنسبة لكل موجود عاقل ؟ أم أنها تقوم – كما يدعى البعض – على حاسة خلقية أو وجدان ، يرتكز على «البناء الخاص والتكوين الخاص للنوع البشرى»؟[٤٢] ويمكن تقديم حجج على كل نظرية ، وقد يقال – من جهة أخرى – إن كل نظرية منهما تجادل فى الخير والشر ، والصواب والخطأ ، الذى يحدث باستمرار فى

الحياة العادية وفى الفلسفة .. ويقدم المجادلون أسباباً لصالح وجهات نظرها المتعددة وكيف يمكن أن تحدث هذه التمييزات وكيف يمكن قبولها من حيث إنها إجراء محسوس عادى إذا لم تكن التمييزات الأخلاقية مستمدة من العقل ؟ ويمكن – من جهة أخرى – الاحتجاج على أن ماهية الفضيلة يجب أن تكون محببة أو محبوبة ، وتكون ماهية الرذيلة مُنفِّرة ، ولابد أن تكون نسبة هذه الصفات هو التعبير عن الوجدانات أو العواطف التى تكون مغروسة بذاتها فى تكوين الإنسان الأصلى ، وفضلاً عن ذلك ، تكون غاية أو غرض الاستدلال الأخلاقى هو الفعل ، أى تأدية الواجب. بيد أن العقل وحده لا يمكن أن يحرك إلى فعل إن العواطف أو الوجدانات هى التى تكوِّن مصادر السلوك .

لقد رأينا فى القسم السابق أن العقل لا يمكن أن يؤثر بمفرده – كما يرى هيوم – على السلوك ، وأن الانفعالات أو الوجدانات هى المصادر الأساسية للفعل ، ولذلك ، فإنه يلزم نفسه – إلى هذا الحد – بالنظرية الثانية ؛ أعنى نظرية الحاسة الخلقية أو العاطفة ، ومع ذلك لم يكن يقصد – فى الوقت نفسه إنكار أن العقل يلعب دوراً فى الأخلاق . ومن ثم فإنه يريد أن يقول إن «العقل» والعاطفة يتضافران – تقريبًا – فى كل التحديدات والأحكام الأخلاقية ويمكننى إن أقول إن الجملة الأخيرة ، التى تؤكد أن السلوك والأفعال تكون محبوبة أو رذيلة ، تستحق المدح أو اللوم ، أى التى تطبع عليها علامة الكرامة أو الخزى ، والاستحسان أو الاستهجان ، أى ما يجعل الأخلاق مبدأ فعالاً ويكوِّن الفضيلة التى تكون سعادتنا ، والرذيلة التى تكون بؤسنا وشقاءنا ،أقول إن هذه الجملة الأخيرة تعتمد على إحساس ما داخلى ، أو على شعور جعلته الطبيعة كليا فى جميع الأنواع ، إذن ما هو التأثير الذى يمكن أن يكون لهذه الطبيعة ؟ لكن لكى نمهد الطريق لهذه العاطفة ، ونقدم تمييزاً ملائمًا لموضوعها ، نجد فى الغالب أنه من الضرورى أن يسبق ذلك برهان أكثر وأن نقوم بتمييزات دقيقة ، ونستمد نتائج دقيقة ، ونقوم بمقارنات أبعد ، ونفحص علاقات مركبة ، ونركز على حقائق عامة ونتيقن منها [٤٢]. فنحن نفحص – مثلاً– فعلاً ما فى جوانبه المختلفة ، وفى علاقته بظروف متنوعة، نقارنه بأفعال يشبهها للوهلة الأولى ، لكن عندما تكون لدينا وجهة نظر واضحة عن

الفعل ، كما هو ، فإن ما يؤثر - أساسًا - على سلوكنا هو الشعور الذى يكون لدينا نحو الأفعال . إذا فحصنا المسألة عن قرب أكثر نجد أن هيوم يقدم حججًا تفصيلية ، فى كتابة «رسالة ..» وفى الملحق الأول لكتابه «بحث فى مبادئ الأخلاق » ، على القول بأن التمييزات الأخلاقية ليست مستمدة من العقل ، «فالعقل يحكم إما على أمور الواقع أو على العلاقات» (٤٤) فكما أن عمليات الفهم البشرى تنحل بذاتها إلى نوعين وهما : مقارنة الأفكار ، والاستدلال على أمور الواقع ، فإن الفضيلة التى يكتشفها الفهم لابد أن تكون موضوعًا لإحدى هاتين العمليتين ، ولا توجد عملية ثالثة من عمليات الفهم يمكن أن تكتشفها (٤٥) .

أولاً التمييزات الأخلاقية ليست مستمدة من العقل من حيث إنها تهتم بأمور الواقع « خذ أى فعل تزعم أنه رذيلة : خذ القتل العمد - مثلا -وافحصه من جميع النواحى ، وانظر أيمكنك أن تجد أمرًا من أمور الواقع أو وجودًا فعليًا ، يمكن أن تطلق عليه اسم الرذيلة ؟ إنك لن تجد بأى طريقة تأخذه سوى عواطف وانفعالات ، وإرادات وأفكار ولا يوجد أمر آخر من أمور الواقع فى هذه الحالة ... إنك لا تجد ما يسمى بالرذيلة على الإطلاق حتى تدبر تفكيرك إلى داخلك وتجد عاطفة الاستهجان تنشأ بداخلك تجاه ذلك الفعل . فنحن هنا بصدد أمر من أمور الواقع ؛ لكنه موضوع للشعور، وليس موضوعًا للعقل . إن يكمن بداخلك لا فى الموضوع » (٤٦) إن ما يقصده هيوم هو أن الفعل الفيزيائى للقتل هو ، أو قد يكون هو نفسه فى حالة قتل ، مثلما يكون فى حالة قتل النفس الذى يمكن تبريره ، أو حالة التنفيذ بعد حكم قضائى.

ثانيًا : لا يمكن أن تُستمد التمييزات الأخلاقية من العقل من حيث إنه يهتم بالعلاقات . «ثمة رأى يجاهر به بعض الفلاسفة بصورة جادة ، هو أن الأخلاق قابلة للبرهان » (٤٧) فى هذه الحالة لابد أن تتمثل الفضيلة والرذيلة فى علاقات ما ، وإذا كان الأمر هكذا فإنهما لابد أن يتمثلا فى علاقة : التشابه ، والتضاد ودرجات الكيف، ونسب الكم والعدد ، بيد أن هذه العلاقات توجد أيضًا فى الأشياء المادية كما توجد فى أفعالنا ، وعواطفنا ، وإرادتنا ، فلماذا ننظر إلى الزنا بين الموجودات البشرية على أنه فعل إجرامى ، فى حين أننا لا ننظر إليه على أنه خاطئ من الناحية الأخلاقية عندما

تقوم به الحيوانات ؟ إن العلاقات تكون مع ذلك هي هي في كلتا الحالتين وقد تكون الإجابة هي أننا لا ننظر إلي الزنا على أنه خاطئ من الناحية الأخلاقية إذا قامت به الحيوانات لأنها تفتقر إلي العقل الذي يستطيع أن يميز خطأه ، في حين أن الإنسان يستطيع أن يفعل ذلك . وهذه الإجابة - كما يرى هيوم - ليس لها فائدة بصورة واضحة ، لأنه العقل قبل أن يدرك الخطأ ، لابد أن يكون الخطأ موجوداً حتي يدركه . إن الافتقار إلي ملكة الاستدلال قد تمنع الحيوانات من أن تدرك الواجبات والإلزامات ، لكنه لا يستطيع أن يعوق الواجبات والإلزامات من الوجود، « لأنها لابد أن توجد بصورة مسبقة » لكي ندرك وجودها . إن العقل لابد أن يوجدها ، ولا يمكن أن ينتجها على الإطلاق ، ولهذه الحجة وزنها وأهميتها لأنها من وجهة نظري حاسمة تماماً» (٤٨) ويظهر نفس النوع من الحجة في كتاب «بحث في مبادئ الأخلاق» . «إنك تقول: إن الأخلاق لا تتمثل في علاقة الأفعال بقاعدة الصواب ، وتوصف بأنها خيرة أو شريرة ، من حيث إنها تتفق أولا تتفق معها . فما هي إذن قاعدة الصواب تلك ؟ فيم تتمثل؟ كيف تُحدد ؟ قد تقول : عن طريق العقل ، الذي يفحص علاقات الأفعال الأخلاقية ، لذا تحدد مقارنة الفعل بقاعدة ما العلاقات الأخلاقية ، ويحدد النظر في علاقات الموضوعات الأخلاقية تلك القاعدة ، أليس ذلك استدلالاً رائعًا ؟

إذا قمنا بتمييزات أخلاقية ، وإذا لم تُستمد من العقل فإنها لابد أن تستمد من الشعور أو تقوم عليه . « ولذلك نشعر بالأخلاق بصورة ملائمة أكثر مما نحكم عليها» (٤٩) . إذ أن الفضيلة تولد «انطباعًا مستحسنًا » وتولد الرذيلة انطباعًا مؤلمًا . لماذا يكون فعل ما ، أو عاطفة ، أو سلوك ، فاضلاً أو غير فاضل ؟ لأن صورته تولد لذة أو ألمًا من نوع معين (٥٠) . غير أن هيوم يصر على أن اللذة التي تولدها الفضيلة ، والألم الذي تولده الرذيلة هما لذة وألم من نوع خاص . إذ أن لفظ «اللذة» يشمل أنواعًا مختلفة من الإحساس ، «فقطعة موسيقية جيدة وزجاجة من الخمر الجيد يسببان لذة بصورة متكافئة ، وفضلاً عن ذلك فإن خيريتهما تتحدد عن طريق اللذة فقط ، لكن هل نقول - بناء على ذلك - إن الخمر منسجم النغم وإن الموسيقي ذات نكهة جيدة ؟ وليس كل شعور ينشأ من السلوك والأفعال يكون من ذلك النوع الخاص الذي يجعلنا نمدح أو نستهجن» (٥١) . الشعور الأخلاقي هو شعور بالاستحسان أو الاستهجان تجاه أفعال أو كيفيات أو سلوك ، وهو خال من الغرض . «فعندما ننظر إلي سلوك

بوجه عام ، بدون إشارة إلى مصطلحتنا الخاصة ، فإنه يسبب شعوراً أو جداناً يصفه بأنه خير أو شرير من الناحية الأخلاقية » (٥٢) . كما أن اللذة الجمالية خالية من الغرض . لكن على الرغم من أن الجمال الأخلاقي والجمال الطبيعي يشبه بعضهما بعضاً بصورة وثيقة ، فإن الاستحسان الأخلاقي ليس هو الذى نشعر به ، مثلاً بالنسبة لمبنى جميل ، أو جسم جميل .

ولذلك يعرف فرض هيوم الفضيلة بأنها أى فعل عقلى أو كيفية تولد عند ملاحظ ما الشعور بالاستحسان ، فى حين أن الرذيلة تكون عكس ذلك (٥٣) . هل تتضمن وجهة النظر هذه نزعة نسبية محضة ، بناء على المبدأ الذى يقول ليس هناك نزع حول الأذواق؟ واضح أن هناك – فى الغالب – اختلافات بين أحكام أناس مختلفين ، ويبدو أن هيوم اعتقد.أن مشاعر الأخلاق العامة مشتركة بالنسبة لكل الناس ، ليس بمعنى أن كل الموجودات البشرية العادية تمتلك شعوراً أخلاقياً فحسب، ولكن أيضاً بمعنى أن هناك اتفاقاً أساسياً يقينياً فى عمل هذه المشاعر . فعندما نتحدث عن التمرد ضد طاغية ، فإنه يلاحظ أن فساد الحس المشترك الأكثر عنفاً هو وحده الذى يقودنا إلى أن نحكم على المقاومة بأنها ظلم . ثم يضيف قائلاً : «إن الرأى العام للبشرية له سلطة فى كل الحالات ؛ لكنه معصوم من الخطأ تماماً فى حالة الأخلاق . وهو ليس معصوماً من الخطأ لأن الناس لا يستطيعون أن يفسروا بوضوح المبادئ التى يقوم عليها (٥٤) وإذا رجعت المشاعر الأخلاقية إلى التكوين الأصلى لعقول الناس ، فسيكون طبيعياً فقط أن يكون هناك اتفاق أساسى . وإذا قامت التمييزات الأخلاقية على المشاعر وليس على العقل ، فإننا لا نستطيع أن نتجاوز اتفاقاً فى الشعور ونلجأ إلى معيار آخر.

يثير هيوم فى كتابه «رسالة ..» سؤالاً هو «لماذا يولد أى فعل أو شعور – بوجه عام – رضا معيناً أو عدم رضا ؟ » (٥٥) بيد أننا سنؤجل الإجابة عن هذا السؤال لحين مناقشة الفضائل المختلفة . لأنه ربما لا يكون سبب إثارة نوع ما من الفعل شعوراً أخلاقياً هو نفسه – بدقة – سبب إثارة نوع آخر من الفعل شعوراً أخلاقياً . وعلى أية حال – كما يقول هيوم فى كتابه «بحث مبادىء الأخلاق » – «لا نستطيع سوى أن

نتوقع نجاحاً عن طريق اتباع المنهج التجريبي واستنباط قواعد عامة عن مقارنة أمثلة جزئية » [٥٦] . ويقرر - كما رأينا - أن نسميه بالحكم الأخلاقي يعبر ببساطة عن الشعور بالاستحسان أو عدم الاستحسان الذى يكون لدى الشخص الذى يصدر الحكم على الفعل أو على كيفية أو على سلوك موضع الاهتمام . ويدافع بهذا المعنى عن نظرية انفعالية فى الأخلاق . بيد أنه لا يزال من الصواب أن نسأل عما يسبب الشعور الذى يتجلى فى الحكم، حتى على الرغم من أن الحكم يعبر عن الشعور، ولا يؤلف قولاً عن علَّة الشعور ، فإننا نستطيع أن نؤلف هذه الأقوال جيداً ، على الرغم من أنها تكون قضايا تجريبية وليست قضايا أخلاقية .

ومع ذلك ، ليس من الممكن أن نقدم تفسيراً عقليا لغايات الأفعال البشرية القصوى، إذ كنا نعني بالتفسير العقلي تفسيراً عن طريق مبادئ عليا أو أكثر بعداً . فإذا سألنا شخصاً ما عن سبب ممارسته للرياضة ، فإنه ربما يجيب بأنه يرغب فى أن يحافظ على صحته . وإذا سألناه عن سبب رغبته فى أن يفعل ذلك ، فربما يجيب بأن المرض مؤلم . لكن إذا سألناه عن سبب كراهيته للألم ، فإنه لا يقدم إجابة : «تلك هى الغاية القصوى ، ولا تشير إلى أى موضوع آخر على الإطلاق » [٥٧] . وعلى نحو مماثل، إذا كانت الإجابة تقدم للسؤال عن طريق اللذة ، فمن العبث أن نسأل لماذا تُرغب اللذة . « من المستحيل أنه يمكن أن يكون هناك تقدم إلى ما لا نهاية ، وأن شيئًا ما يمكن أن يكون باستمرار سببًا لماذا يُرغب شئ آخر . فلابد أن يكون شئ ما مرغوبًا فيه من أجل ذاته ، وبسبب مطابقته المباشرة أو اتفاقه مع عاطفة أو وجدان بشرى [٥٨] . ويمكن أن ينطبق هذا الاعتبار على الفضيلة . «والآن لأن الفضيلة غاية ويمكن أن ترغب لذاتها دون أجر أو ثواب ، أى من أجل الرضا المباشر الذى تنقله ، فمن الضرورى أن تكون هناك عاطفة ما تمسها ... تميز الخير الأخلاقى والشر ...[٥٩] غير أننا نستطيع أن نسأل لماذا يسبب هذا الخط المعين أو ذاك من الفعل رضا أخلاقيا ونحكم عليه بالتالي بأنه فاضل ويؤكد هيوم أهمية المنفعة ، وهو بذلك رائد النفعيين . غير أنه لم يجعل المنفعة المصدر الوحيد للاستحسان الأخلاقى . وعلى أية حال ، يوضح النظر فى بعض الفضائل المعينة بصورة جيدة المعنى الذى يقدمه للمنفعة ودرجة الأهمية التى يعزوها إليها .

٧ - دعنا نأخذ فى البداية فضيلة الأريحية ، تثير الأريحية والسخاء فى كل مكان استحسان البشرية وإراداتها الخيرة «إن صفة: اجتماعى، ومحسن، وعواطف، ورحيم ومعترف بالجميل، وودود ، وكريم، أو مرادفاتها ، هى صفات معروفة فى كل اللغات، وتعبر بصورة كلية عن الفضيلة القصوى التى تستطيع الطبيعة البشرية بلوغها[٦٠]. وفضلاً عن ذلك، عندما يثنى الناس على الإنسان الأريحى العطوف ، « فإن هناك ظرفًا ما يتم التأكيد عليه بكثرة ، وأعنى السعادة والرضا اللذين يحصل عليهما المجتمع من تفاعله وأعماله الخيرة». ويفترض ذلك أن منفعة الفضائل الاجتماعية «تكوِّن على الأقل جزءًا من قيمتها، وهى مصدر من ذلك الاستحسان والتقدير اللذين يوجه إليهما الاهتمام بصورة كلية... وبوجه عام، بقدر ما يكون الثناء متضمنًا فى صفة «نافع» البسيطة، بقدر ما يكون اللوم متضمنًا فى عكسها [٦١] .

وينبغى أن نلاحظ أن هيوم لم يقل إن الأريحية تُقدر كفضيلة بسبب منفعتها . إذ إن هناك بعض الكيفيات، مثل البشاشة، تكون مستحبة بصورة مباشرة، دون أى إشارة إلى المنفعة (التى تعنى عند هيوم ميلاً إلى توليد خير أبعد أو أقصى)، والأريحية نفسها تكون لاذة ومستحبة، بيد أن الاستحسان الأخلاقى الذى تثيرة الأريحية يسببه - فى بعض منها - منفعتها .

وقبل أن نمضى قدمًا فى موضوع المنفعة، لابد أن نلاحظ أن هيوم يخصص ملحقًا لكتابة «بحث مبادئ الأخلاق » لكى يبين أن شيئًا مثل الأريحية أو بالأحرى ما نسميه بالأريحية ، ليس فحسب صورة مقنَّعة من حب الذات. وربما تمتد وجهة النظرة التى تقول إن الأريحية هى بالفعل صورة من حب الذات من المذهب الكلبى الرخيص إلى محاولة فلسفية للمحافظة على الحقائق الواقعية للحياة الأخلاقية عندما تمد بتحليل للطريقة التى يأخذ فيها حب الذات ذلك الشكل الخاص الذى نسميه بالأريحية. غير أن هيوم يرفض وجهة النظر هذه بجميع صورها. لأن «العلَّة الأكثر بساطة ووضوحًا التى تُنسب إلى أى ظاهرة ربما تكون العلَّة الصحيحة»[٦٢]. وهناك - بالتأكيد - حالات يكون فيها من البساطة إلى حد كبير أن نعتقد أن شخصًا ما تحركه الأريحية وحب الخير أكثر مما تدفعه الاعتبارات الملتوية للمصلحة الذاتية لكى يفعل بطريقة أريحية. وأيضاً، لأنه حتى الحيوانات تظهر- أحيانًا - الشفقة والحنان عندما لا يكون أثر من

التنكر والدهاء. وإذا «سلَّمنا بأريحية تخلو من الغرض في الأنواع الدنيا، فعن طريقة أي قاعدة من قواعد المماثلة نستطيع أن نرفضها في الأنواع العليا؟»[٦٣]. وفضلاً عن ذلك نستطيع في الغالب أن نجد في الاعتراف بالجميل، والصداقة وحنان الأم، علامات العواطف والأفعال التي تخلو من الغرض. وبوجه عام، «يمتلك الغرض الذي يسلِّم بأريحية تخلو من الغرض وتتميز عن حب الذات، بساطة أكثر من ذلك الغرض الذي يدعي أنه يحل الصداقة، وحب الخير إلى مبدأ حب الذات، ويكون أكثر منه مطابقة لماثلة الطبيعة»[٦٤].

وأن هناك شيئًا مثل الأريحية التي تخلو من الغرض، فمن الواضح أنه عندما يجد هيوم في المنفعة علَّة معينة للاستحسان الأخلاقي الذي يطابق الأريحية، فإنه لا يفكر في المنفعة التي تقتصر على شخص واحد فقط. وربما نظهر همة وإقبالاً أكثر في الثناء على الأريحية عندما تقيدنا شخصيًّا؛ غير أننا نثني عليها غالبًا - بالتأكيد - بصورة كافية عندما لا تفيدنا شخصيًّا. فنحن نشعر - مثلاً - باستحسان أخلاقي تجاه الأفعال الأريحية التي تقوم بها شخصيات تاريخية في أماكن أخرى. «إنه «لمهرب ضعيف» أن نبرهن على أنه عندما نفعل ذلك، فإننا ننقل أنفسنا عن طريق الخيال إلى مكان آخر وعصر آخر، ونتخيل أنفسنا أننا معاصرون نستفيد من الأفعال موضوع الاهتمام. «إن المنفعة مستحبة، وتشغيل استحساننا. وهذا أمر من أمور الواقع، تؤكده الملاحظة اليومية.. ولكن أتكون مفيدة؟ ولأي شيء؟ بالتأكيد، لمصلحة شخص ما. ما هي إذن تلك المصلحة؟ ليسا مصلحتنا الخاصة فقط، لأن استحساننا يمتد باستمرار إلى ما هو أبعد. ولذلك، لابد أن تكون مصلحة ألئك الذين يخدمهم السلوك أو الفعل المستحسن، وقد نستنتج أن هذا السلوك أو الفل يهمنا نحن جميعًا، على الرغم من أنه بعيد[٦٥]. كما أنه «إذا كانت المنفعة، بالتالي مصدراً للعاطفة الأخلاقية، إذا لم ننظر إلى هذه المنفعة باستمرار في إشارتها إلى النفس، فإنه ينجم عن ذلك أن كل شيء يساهم في سعادة المجتمع يرجع بصورة مباشرة إلى استحساننا وإرادتنا الخيرة. وثمة مبدأ هنا يفسر- إلى حد كبير- أصل الأخلاق[٦٦]. وليس من الضروري أن نسأل عن سبب امتلاكنا حب الخير أو التعاطف مع الآخرين. «إذ يكفي أن نعرف أن

ذلك مبدأ موجود فى الطبيعة البشرية. ولابد أن نتوقف فى مكان ما عندما نفحص العلل»[٦٧].

وعندما يثبت هيوم أن منفعة الآخرين يمكن أن تكون مستحبة لنا بصورة مباشرة، حتى أن. «كل شئ يساهم فى سعادة المجتمع يرجع مباشرة إلى استحساننا وإرادتنا الخيرة»، فإنه يبدو أنه عدّل – أو بالأحرى غيَّر– وجهة النظر التى وضعها من قبل فى كتابة «رسالة..». لأنه يقول هناك «لاتوجد عاطفة فى الأذهان البشرية مثل حب البشرية، من حيث إنها كذلك فقط ، مستقلة عن كيفيات شخصية ، وعن خدمات ، أو العلاقات بالذات» [٦٨]. إن سعادة الآخر أو شقاءه تؤثر فينا – بالفعل – عندما لا تكون على مسافة بعيدة، وعندما نتمثلها فى حقيقتها الحيوية، «بيد أن ذلك لايصدر إلا من التعاطف» [٦٩]. ويُفسر التعاطف، كما رأينا فى الفصل الأخير، عن طريق مبادئ التداعى . غير أن فكرة تداعى الأفكار تنزوى ولا تظهر فى كتابة «بحث فى مبادئ الأخلاق» ويدعم هيوم وجهة النظر القائلة بأن فكرة لذات الأناس الآخرين وآلامهم تثير فينا عاطفتى حب الخير والأريحية بصورة مباشرة. وبمعنى آخر، تكون لذات الآخرين، وما هو «مفيد» لهم، أى ما يولد لذة فيهم ، أو يمكن أن تكون، مستحبة لنا. ولا داعى لأن نلجأ إلى آلية متداعية محكمة لكى نفسر العواطف الغيرية. وبوجه عام يميل هيوم فى واحد منها. وربما لا يكون هذا الميل مستمداً من حب الذات .

٨ – لقد رأينا المنفعة عند هيوم أحد الأسباب التى تجعل الأريحية تحوذ استحساننا الأخلاقى. غير أنها ليست هى السبب الوحيد. ومع ذلك يرى أن «المنفعة العامة عى الأصل الوحيد للعدالة، وأن التأملات فى النتائج المفيدة لهذه الفضيلة هى الأساس الوحيد لقيمتها» [٧٠].

إن المجتمع مفيد– بالطبع – للإنسان . دع الفرد وشأنه، ستجد أنه لا يستطيع أن يزود نفسه بحاجاته بوصفة موجوداً بشريا . ولذلك، تدفع المصلحة الشخصية الناس إلى المجتمع. غير أن ذلك ليس وحده كافيًا . لأنه إذا لم تكن هناك اتفاقات تؤسس حقوق الملكية وتنظمها ، تنشأ الاضطرابات، فى المجتمع لا محالة. إن هناك حاجة «إلى

اتفاق يدخل فيه كل أعضاء المجتمع لكي يمنحوا ملكية الخيرات الخارجية الثبات، ويتركوا كل شخص يتمتع بسلام بما يكتسبه عن طريق حظه واجتهاده.. ونحافظ على المجتمع بتلك الوسيلة، الضرورية لرخائهم ووجودهم، والضرورية أيضًا لرخائنا ووجودنا» [٧١]. ويجب ألا نتصور هذا الاتفاق على أنه عهد. لأن العهود نفسها تنشأ من اتفاقات بشرية. إن الاتفاق ليس سوى إحساس عام بالمصلحة العامة؛ هو إحساس يعبر عنه كل أعضاء المجتمع، ويحثهم على أن ينظموا سلوكهم عن طريق قواعد معينة[٧٢]. وعندما يدخل أعضاء المجتمع في هذا الاتفاق الذي يكفهم عن خيرات الآخرين الخارجية، «تنشأ فكرة العدالة والظلم بصورة مباشرة»[٧٣]. ومع ذلك لا يعني هيوم أن هناك حقًا للملكية يسبق فكرة العدالة ؛ فهو ينكر ذلك بوضوح. إن «إحساسًا عامًا بالمصلحة العامة» يعبر عن نفسه في المبدأ العام للعدالة والمساواة؛ أي في القوانين الأساسية للعدالة؛ و«لا تكون ملكيتنا شيئًا سوى تلك الخيرات التي تؤسس حيازتها الدائمة قوانين المجتمع؛ أي قوانين العدالة.. إن أصل العدالة يفسره أصل الملكية الخاصة. وتؤدي هذه الحيلة نفسها إلى نشأة العدالة والملكية معاً[٧٤].

ولذلك تؤسس العدالة على المصلحة الذاتية، أي على الإحساس بالمنفعة. والمصلحة الذاتية هي التي تحدث ما يسميه هيوم «بالإلزام الطبيعي» للعدالة. لكن ما الذي يسبب الإلزام الأخلاقي، أو عاطفة الصواب والخطأ؟ أو لماذا نلحق فكرة الفضيلة بالعدالة، ونلحق فكرة الرذيلة بالظلم[٧٥]؟ يجب أن نجد التفسير في التعاطف. فحتى عندما لايؤثر الظلم فينا بصورة شخصية كضحايا، فإنه مع ذلك يسبب لنا سخطاً، لأننا ننظر إليه على أنه ضار بالنسبة للمجتمع. إننا نشارك «تعب» الآخرين عن طريق التعاطف. وطالما أن ما يولد في الأفعال البشرية تعب يثير الاستهجان ونسميه بالرذيلة ، بينما ما يولد الرضا نسميه بالفضيلة فإننا ننظر إلى العدالة على أنها فضيلة أخلاقية وننظر إلى الظلم على أنه رذيلة أخلاقية. «وهكذا تكون المصلحة الذاتية هي الباعث الأصلي على تأسيس العدالة: غير أن تعاطفًا مع المصلحة العامة وهو مصدر الاستحسان الأخلاقي ويصاحب تلك الفضيلة»[٧٦]. وتساهم التربية وكلمات السياسيين في ترسيخ هذا الاستحسان الأخلاقي، بيد أن التعاطف هو الأساس.

ولايقدم هيوم أى تعريف واضح للعدالة ولا حتى - كما يبدو لى - أى إشارة واضحة بالفعل لما يعنيه بالمصطلح. إنه يؤكد فى كتابة «بحث فى مبادئ الأخلاق» أن «السلام العالم والنظام ملازم للعدالة، أو امتناع عام عن ممتلكات الآخرين» [٧٧]، أما فى كتابة «رسالة..» تحت العنوان العام «العدالة والظلم» فنظر فى البداية إلى المسائل التى ترتبط بالملكية، ويخبرنا بأن «قوانين الطبيعية» الثلاثة الأساسية هى «تلك القوانين التى تربط بالحيازة الدائمة للملكية، ونقل الملكية عن طريق الرضاء والقبول، والوفاء بالعهود[٧٨]. وعلى أية حال، ما هو جلى وواضح هو أن كل قوانين العدالة العامة والخاصة، ترتكز- فى رأيه - على المنفعة .

ونستطيع بالتالي أن نفهم ما يقصده هيوم بتسمية العدالة «فضيلة اصطناعية»، فهى تفترض مقدمًا اتفاقًا بشريًا ، يقوم على المصلحة الذاتية. إن العدالة تولد اللذة والاستحسان «عن طريق براعة أو اختراع ينشأ من ظروف البشرية وحاجتها»[٧٩]. إن معنى العدالة ينشأ من اتفاق يكون علاجاً «لمتاعب» موجودة في الحياة البشرية. العلاج - إذن - ليس مستمداً من الطبيعة، ولكن من اختراع ، إذا شئنا أن نتحدث بصورة أكثر ملاءمة، الطبيعية تمد بعلاج فى الحكم على ما هو شاذ ومزعج في الميول والعواطف وفهمه[٨٠]. ولا يعنى هيوم باستخدام كلمة «اختراع» أنها مجرد مسألة ذوق، أو مسألة اختيار تعسفى سواء نظرنا إلى العدالة على أنها فضيلة وتؤسس قوانين العدالة أم لا. «إن معنى العدالة والظلم ليس مستمداً من الطبيعة، ولكنه ينشأ بصورة اصطناعية، ومع ذلك بصورة ضرورية، من التربية والاتفاقات البشرية» [٨١]. إن العدالة «اصطناعية» بمعنى أنها اختراع من اختراعات الإنسان، ويخترعها بوصفها علاجًا للأنانية البشرية والطمع الذى يرتبط بالزاد النادر الذى يؤدى إلي فقره . وإذا لم يتم إدراك هذه الظروف ، لن تكون هناك عدالة . « إنك إذا نظرت إلى العدالة على أنها بدون فائدة تمامًا، فإنك تحطم بذلك ماهيتها، وتعلق الإلزام على البشرية» [٨٢]. غير أنه لابد من إدراك الظروف، ويكون «الاختراع» مطلوباً من أجل منفعة الإنسان. وحيثما يكون الاختراع واضحًا وضروريا بصورة مطلقة، فمن المحتمل أن نقول إنه طبيعى مثل أى شئ يصدر مباشرة من مبادئ أصلية،

دون توسط فكر أو تأمل. ومع أن قواعد العدالة اصطناعية، فإنها ليست تعسفية. وليس من المناسب أن نطلق عليها اسم «قوانين الطبيعة»، إذا كنا نعني بطبيعي ما هو مشترك بالنسبة لأى نوع، أو حتى إذا حصرناه ليعنى ما لا يمكن أن ينفصل عن النوع (٨٣).

وقد تعمل قوانين العدالة الخاصة والمساواة - بالطبع - بطريقة تضر المنفعة العامة إذا ركزنا انتباهنا على حالة معينة واحدة. فقد يرث لايستحق ثروة من أب ثرى - مثلاً - ويستخدمها فى أغراض سيئة. وغير أن التخطيط العام أو نسق العدالة هو الذى يكون ذا فائدة عامة. ونجد هنا اختلافًا بين فضيلة مثل الأريحية، وفضيلة مثل العدالة. ففضيلة حب الخير والأريحية يظهر تأثيرها مباشرة عن طريق ميل مباشر أو غريزة، تضع نصب عينيها، أساساً، الموضوع البسيط، الذى يحرك العواطف، ولا يفهم أى تخطيط أو نسق، ولا النتائج التى تنتج من المجاراة، والتقليد، أو نموذج الآخرين .. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للفضائل الاجتماعية كالعدالة والإخلاص. فهى مفيدة بصورة كبيرة، أو أنها ضرورية بصورة مطلقة لخير البشرية؛ بيد أن المنفعة التى تنتج منها ليست نتيجة كل عمل فردى واحد، لكنها تنشأ من الخطة الكلية أو النسق الذى يشارك فيه الكل ، أو القطاع الأكبر من المجتمع(٨٤).

ولذلك لا يسلِّم هيوم بأن هناك قوانين أبدية للعدالة، مستقلة عن ظروف الإنسان والمنفعة العامة. فالعدالة براعة، أو اختراع. ولا تعتمد فى الوقت نفسه على عقد اجتماعى، أو على عهد؛ لأن العدالة نفسها هى التى توجد العقود وتلزم بالعهود. إنها تعتمد على منفعة نحس بها، وهذه المنفعة حقيقية. إن الناس يؤسسون قوانين العدالة من اهتمام بمصلحتهم الخاصة وبالمصلحة العامة. غير أن هذا الاهتمام لا يُستمد من التفكير فى العلاقات الأبدية والضرورية للأفكار، ولكنها تُستمد من انطباعاتنا ومشاعرنا. «إن معنى العدالة لا يرتكز - بالتالى - على أفكارنا، وإنما على انطباعاتنا»(٨٥). فالناس يشعرون بمصلحتهم فى تأسيس تخطيط للعدالة، ويشعرون باستحسان اتفاقات مألوفة تعالج «متاعب» تلازم الحياة البشرية. بيد أننا نستخدم

العقل – بالطبع – فى تأسيس قواعد معينة. وهكذا يدرج هيوم فضيلة العدالة داخل النموذج العام لنظريته الأخلاقية. إن الشعور أساسى، غير أن ذلك لا يـعنى أن العقل ليس له دور فى الأخلاق.

٩ – يشرع هيوم فى فهم حياة البشر الأخلاقية عن طريق دراسة الوقائع التجريبية. فالقول بأن الناس يصنعون أحكامًا أخلاقية هو أمر واضح؛ لأنه واقعة تجريبية لا تحتاج إلى برهان. لكن ليس يصنعون واضحًا – بصورة مباشرة – ماذا يفعل الناس عندما يصنعون هذه الأحكام، وما هو الأساس البعيد للأحكام موضوع الاهتمام. لقد تصور بعض الفلاسفة أحكام القيمة على أنها نتاج الاستدلال، أى على أنها نتائج عملية منطقية. لقد حاولوا أن يبنوا نسق الأخلاق من جديد بوصفه نسقًا عقليا يشبه الرياضيات. غير أن تفسيراً من هذا النوع يحمل تشابهًا قليلاً مع الوقائع. فحيثما يكون هناك اتفاق عام على القيم والمبادئ الأخلاقية، فإننا نستطيع أن نبرهن على إذا ما كانت حالة معينة تندرج – مثلاً – تحت مبدأ معين أم لا. وبعد أن نضع حكمًا أختلاقيًا، نستطيع أن نبحث عن أسباب لتدعيمه. بيد أن افتراض أن الأحكام الأخلاقية هى فعل المقام الأول نتيجة العقل، أى نتيجة عملية استنباطية تشبه الرياضيات، لا تلائم المعطيات المتاحة. إن أحكام الناس الأخلاقية تتأثر ، من ناحية الممارسة، عن طريق التربية وعوامل خارجية أخرى. لكن إذا نحينا التساؤل جانباً سيكون جليا إذا راقبنا تجربة أخلاقية عينية ، أى عندما يضع شخص حكمًا أخلاقيا سيكون هناك عنصر من المباشرة IMMEDIACY لا يُفسر بناء على التفسير العقلى للأخلاق. إن الأخلاق تشبه الاستاطيقا أكثر من الرياضيات. وصحيح أن نقول إننا: «نشعر» بالقيم أكثر مما نستنبط القيم، أو نصل إلى أحكام أخلاقية عن طريق عملية الاستدلال المنطقى من مبادئ مجردة.

وعندما وجه هيوم الانتباه إلى عنصر المباشرة فى الحكم الأخلاقى، فإنه أكد مسألة لها أهميتها، بيد أن سيكولوجاه العامة قد أعاقته عند تفسيره الأبعد للمسألة. فمن حيث إن رفض التسليم بأن التمييزات الأخلاقية تُستمد من عمليات العقل التى

عرفها، كان مضطراً أن يقول بصورة ملائمة إن الأخلاق مسألة للوجدان أكثر من أن تكون مسألة للحكم، وأن يرد الحكم إلى تعبير الوجدان. غير أن لفظًا مثل: «الوجدان» و«الحاسة الخلقية» عندما تُستخدم في هذا السياق، هي ألفاظ متشابهة قد تكون مفيدة لتوجيه الانتباه إلى جانب من جوانب حياة الإنسان الأخلاقية أهمله الفلاسفة العقليون، لكنه يحتاج إلى تفسير أبعد مما وافقهم هيوم عليه. إن عناصر مذهب المنفعة الموجودة في نظرية تبدو لي أنها تفترض إمكان الرغبة في مراجعة تصور هيوم «للعقل» بدلاً من الاقتناع بألفاظ مثل «الوجدان» وبمعنى آخر ، ينقص فلسفة هيوم تصورها للعقل الجزئي، ولحالة عمله.

وأعتقد أن نظرية هيوم عن العلاقات قد أعاقته أيضًا. فقد رفض التسليم بأن العقل يستطيع أن يميز علاقة بين الأفعال البشرية وقاعدة الأخلاق التي يعلنها العقل. لقد اعتقد بالفعل أن أي وجهة من النظر عن المسألة توقع المرء في استدلال دائري. غير أن إصراره على التكوين الأصلي لبنية الطبيعية البشرية تفترض أن هذه الطبيعة هي بمعنى ما أساس الأخلاق أو بمعنى آخر أن هناك قانونًا طبيعيا يعلنه العقل يفهم الطبيعة البشرية في جانبها الغائي والدينامي. ويمكن تطوير تفسير للأخلاق بناء على هذه الخطوط دون أن يستلزم ذلك أن الناس بوجه عام «يستدلون» عن وعي على قواعد أخلاقية. لقد اعتقد هيوم – بالطبع – أنه إذا قيل إن العقل يميز علاقات تسبب حكمًا أخلاقيا، فإنه يتحتم علينا – أيضًا – أن نقول إن الموضوعات اللاحية – مثلاً – في إمكانها أن تكون أخلاقية. بيد أنه من الصعب أن نرى كيف ينتج ذلك. لأن الأفعال البشرية، مع ذلك، هي أفعال بشرية، وهي تتعلق بهذه الأفعال فقط، صحيح أن هيوم مال إلى القول بأن الأفعال لا تتعلق إلا بحكم أخلاقي من حيث إنه يشير إلى باعث وسلوك. بيد أن ذلك يبدو أن يكون طريقة للقول بأن الأفعال البشرية فقط، أي الأفعال التي تصدر عن عمد، هي الأفعال الأخلاقية. وعلاقة هذه الأفعال بقانون أخلاقي فريدة في نوعها.

ربما يكون طبيعيا أن هيوم يؤكد على السلوك، وصفات السلوك فقط، إذا سلمنا بتفسيره للحرية. لأنه إذا ارتدت الحرية إلى التلقائية، سيكون لفعل قيمة إما بوصفه تجليًا لسلوك، أو بسبب «منفعته» ولذلك، اعتدنا أن ننظر إلى أنماط السلوك والصفات الشخصية على أنها تنال الإعجاب أو العكس، بدلاً من أن ننظر إليها على أنها صواب أو خطأ، وهي كلمات نعكسها بالنسبة للأفعال. ولذلك إذا أكدنا صفات شخصية، بدلاً من أفعال، فمن المحتمل أن نميل إلى أن نجعل الحكم الأخلاقي أو حكم القيمة مشابهًا للحكم الأستاطيقي. وتجد هيوم يمر- بالفعل - مر الكرام على الاختلاف بين الصفات الأخلاقية أو الفضائل والمنح الطبيعية والمواهب. وإذا نظرنا، على أية حال، إلى الأفعال على أن لها قيمة بسبب منفعتها، فإننا نميل إلى تطوير نظرية نفعية. ونجد خطين من التفكير في تحليل هيوم للأخلاق.

ولذلك، يبدو لي أن أخلاق هيوم مشروطة إلى حد كبير بمواقف تبناها من قبل، وتحتوي على خطوط مختلفة من التفكير. وقد طور «بنتام» و«جيمس مل» و«جون ستيوارت مل» العنصر النفعي فيما بعد، في حين أن الإصرار على الوجدان وجد حياة جديدة في المذهب التجريبي الحديث في نظرات الأخلاق الانفعالية .

الهوامش

(١) كانت كلمة MORAL في القرن الثامن عشر بمعنى أشمل وأوسع بكثير مما تعنيه اليوم ؛ فقد كانت الموضوعات الأخلاقية أو الفلسفة الأخلاقية تعنى العلوم المستقلة عن الطبيعة المادية. (المترجم)

(٢) p. xx.

(٣) T., 1.4 6. p. 263.

(٤) T., 1.4 7. p. 263.

(٥) T., 3.1 3. p. 455.

(٦) E., 1.1 2. pp. 5-6.

(٧) T., 2.1 3. p. 282.

(٨) T., 2.1 3. p. 282.

(٩) T., 2. 3. p. 415.

(١٠) T., 2.1.1. p. 275.

(١١) Ibid, p.276.

(١٢) Ibid.

(١٣) T., 2.3.9. p. 439.

(١٤) T., 2.3.9. p. 439.

(١٥) T., 2.1. p. 277.

(١٦) T., 2.1.3. p. 280.

(١٧) T., 2.3.1. p. 281.

(١٨) T., 2.1.4. p. 283.

(١٩) Ibid, p. 284.

(٢٠) T., 2.1.5. p. 289.

(٢١) T., 2.1.11. p. 317.

(٢٢) Ibid.

(٢٣) Ibid, p. 318.

(٢٤) T., 2.1.11. p. 318.

(٢٥) Ibid, p. 320.

(٢٦) T., 3.3.11. p. 576.

(٢٧) T., 2.3.1. p. 339.

(٢٨) T., 2.3.1. p. 404.

(٢٩) Ibid, p. 407.

(٣٠) T., 2.3.3. p. 413.

(٣١) Ibid.

(٣٢) Ibid.

(٣٣) Ibid, p. 414.

(٣٤) Ibid.

(٣٥) T., 2.3.3. pp. 404 -15.

(٣٦) I bid, p. 418.

(٣٧) يستخدم هيوم هنا كلمة «انفعال» بمعنى حرفي ليعني حركة نشعر بها أو حركة ظاهرية. (المؤلف)

(٣٨) T., 2.3.3. p. 418.

(٣٩) Ibid.

(٤٠) Ibid, p. 418.

(٤١) E. M., 1.133.9. 170.

(٤٢) E. M., 1.134. 170.

(٤٣) E. M., 1.137, pp. 172 -3.

(٤٤) E. M., Appendix 1,237-287.

(٤٥) T., 3,1, p. 463.

(٤٦) T., 3,3, pp. 468 -9.

(٤٧) I bid, p. 463.

(٤٨) I bid, p. 468.

E. M., Appendix 1,239, pp. 288 -9. (٤٩)

T., 3.1.2. p. 470. (٥٠)

Ibid, p. 472. (٥١)

Ibid. (٥٢)

E. M., Appendix 1,239, p.289. (٥٣)

T., 3.2.9. p. 552. (٥٤)

T., 3.1138. p. 475. (٥٥)

E. M., 1.138. p. 174. (٥٦)

E. M., Appendix 1,244, p. 293. (٥٧)

E. M., Appendix 1,244, p. 293. (٥٨)

Ibid, p. 274, pp, 293 -4. (٥٩)

E. M., 2, 1,139, p. 176. (٦٠)

Ibid, p. 176. (٦١)

E. M., Appendix 2,251, p. 299. (٦٢)

Ibid, p. 252, p, 300. (٦٣)

Ibid, p. 253, p, 301. (٦٤)

E. M., 5,1,177, p. 218. (٦٥)

E. M., 5,2,178, p. 219. (٦٦)

E. M., 5,2,178 note, pp. 219 -20. (٦٧)

T., 3,2,1 p. 481. (٦٨)

Ibid. (٦٩)

E. M., 3,1,145, p. 183. (٧٠)

T., 3,2, p. 489. (٧١)

Ibid, p. 490 (٧٢)

Ibid, (٧٣)

Ibid, P. 491. (٧٤)

Ibid. (٧٥)

T., 3.2.2. pp. 499 - 500. (٧٦)

E. M., Appendix 3,256, p. 304. (٧٧)

T., 3.2.6. p. 526. (٧٨)

T., 3.2.1. p. 477. (٧٩)

T., 3.2.2. p. 489. (٨٠)

T., 3.2.1. p. 483. (٨١)

E. M., 3,1, 149, p. 188. (٨٢)

T., 3,2,1, p. 484. (٨٣)

E. M., Appendix 3, 255 - 6, pp. 303 -4. (٨٤)

T., 3,2,3 p. 496. (٨٥)

الفصل السابع عشر

هيوم (٤)

السياسة بوصفها علماً – أصل المجتمع – أصل الحكومة – طبيعة الولاء وحدوده – قوانين الأمم – ملاحظات عامة

١ – ينظر هيوم إلى السياسة على أنها علم بمعنى ما لهذه الكلمة. وكما رأينا من قبل تُصنف السياسة – التي توصف بأنها تنظر إلى الناس على أنهم يتحدون في مجتمع ويعتمد كل منهم على الآخر – مع المنطق، والأخلاق، والنقد، بوصفها جزءاً من علم الإنسان [١] . ويرى هيوم في مقال عنوانه «السياسة قد تكون علماً» ما أعظم قوة القوانين وقوة الصور الجزئية للحكومة، وما أقل اعتمادها على حالات الناس النفسية وأمزجتهم حتى إن النتائج التي تكون في الغالب عامة ويقينية قد تُستنبط أحياناً منها مثل أي نتيجة تقدمها لنا العلوم الرياضية». وفي نهاية كتاب «بحث في الفهم الإنساني» تنفصل السياسة عن الأخلاق والنقد. «إن الاستدلالات الأخلاقية إما أن تخص وقائع جزئية أو وقائع عامة؛ أم العلوم التي تعالج الوقائع العامة فهي السياسة، والفلسفة الطبيعية، والفيزياء، والكيمياء.. الخ، حيث يتم بحث كيفيات الأنواع ككل من الموضوعات والعلل والنتائج [٢] . ومع ذلك، «ليست الأخلاق والنقد، بصورة ملائمة، موضوعات للفهم مثل موضوعات الذوق والعاطفة»[٣] . إن لدينا هنا – بالتالي – تصنيفاً مختلفاً عن التصنيف الموجود في مقدمة كتاب «رسالة..»، ومهما يفكر هيوم في الأخلاق، فإنه يحاول أن يحافظ على السياسة بوصفها علماً، ويصنّفها مع الفلسفة الطبيعية والكيمياء. ومع ذلك، يذكر هيوم السياسة مع الأخلاق والنقد في كتابة «محاورات في الدين الطبيعي». «طالما أننا نحصر تأملاتنا في التجارة أو في

الأخـــلاق أو السيـــاسة، فإننا نلجأ فى كل لحظة إلى الحس المشترك والتجربة اللذين يقويان نتائجنا الفلسفية، ويزيلان (من جانب على الأقل) الشك الذى نفكر فيه بالنسبة لكل استدلال دقيق ومتقن جداً » [٤] . وبالتالى يناقص علم الاقتصاد، والأخلاق، والسياسة، والنقد أو الأستاطيقا «الاستدلالات اللاهوتية» التى لا نستطيع أن نؤكد فيها، كما يرى المتحدث، نتائج فلسفية عن طريق اللجوء إلى الحس المشترك والتجربة.

وحتى إذا اختلفت عبارات هيوم عن علاقة السياسية بالأخلاق فى مناسبات مختلفة، فمن الواضح – مع ذلك – أنه ينظر إلى السياسة على أنها علم، أو على أنها يمكن أن تكون علماً . فنحن نستطيع أن نضع قواعد عامة وفروضاً مفسرة، ومن الممكن أن نتنبأ داخل حدود، بيد أن ما هو غير متوقع قد يحدث، حتى على الرغم من أننا قد نستطيع بعد الحدث أن نفسره بناء على مبادئ معروفة من قبل. وهكذا يرى هيوم فى مقاله «عادات جديرة بالملاحظة» أنه ينبغى تأسيس كل القواعد العامة فى السياسة بحذر كبير، وأنه «يتم اكتشاف ظواهر شاذة وغير عادية فى الأخلاق باستمرار، بقدر ما يتم اكتشافها فى العالم الفيزيائى. فربما نستطيع أن نفسر الظواهر الشاذة وغير العادية في الأخلاق جيداً بعد أن تحدث، من منابع ومبادئ يمتلك كل شخص يقينها القوى وتحققها بداخله أو من الملاحظة، غير أن ليس من الممكن تماماً – فى الغالب – أن يتنبأ التدبير البشرى بها مقدماً. «إننا لا نساطيع أن تبلغ فى السياسة اليقين الذى نبلغه فى الرياضيات ؛ لأننا نعالج أساساً أمور الواقع. وذلك هو – بلا شك – السبب في إنه عندما يتمثل السياسة أو الرياضيات يدخل كلمة منقذة هى كلمة «تقريباً» في الفقرة التى اقتبسناها فى بداية هذا القسم .

٢ – إن المجتمع المنظم يوجد، كما رأينا عندما عالجنا فضيلة العدالة، بسبب منفعته للإنسان. فهو علاج لمتاعب الحياة التى تكون بغير وجود مجتمع. إن المجتمع يقدم علاجًا لتلك المتاعب الثلاثة. فعن طريق اتحاد القوى، تزداد القوة: أى أن قوتنا تزداد عن طريق تقسيم العمل؛ وعن طريق النجدة المتبادلة، نكون أقل تعرضاً للحظ والحوادث. إن المجتمع يصبح مفيداً عن طريق هذه القوة الإضافية، والقدرة، والأمن[٥] .

وعلى أية حال، من المهم أن ندرك أن هيوم لا يتصور الموجودات البشرية البدائية على أنها تفكر في الأضرار التى تلحق بها دون مجتمع منظم، مستنبطة علاجًا، وتدخل فى أى عقد أو اتفاق اجتماعى واضح. وبغض النظر عن الحقيقة التى تقول إنه لم يسلِّم بأن العهود والعقود تلزم بقوة بغض النظر عن مجتمع وقواعد العدالة، فإنه يصر على أن منفعة المجتمع مسألة نحس بها، أصلاً ، بدلاً من أن نجعلها حكم تأملى . إذ يمكن هناك اتفاق بين الناس على الرغم من عدم إبرام عهود واضحة. وعندما يتحدث هيوم عن الاتفاق الذى تنشأ منه فكرة العدالة، والملكية والحق، فإنه يستخدم مثالاً مشهوراً يوضح ما يطلق عليه اسم «المعنى العام للمصلحة»؛ الذى يتم التعبير عنه بالفعل، وليس بالكلمة. هذا المثال هو: «شخصان يجذبان مجداف قارب، إنهما يفعلان ذلك بالعرف أو الاتفاق، وعلى الرغم من أن أحدهما لم يقدم وعداً للآخر على الإطلاق.. وعلى نحو مماثل تقوم اللغات بالتدريج عن طريق الأعراف البشرية بلا وعود»[٦] .

يقوم هيوم إنه ليس من الضرورى فقط – لكى يتكون المجتمع – أن يكون مفيداً، بالفعل، الناس، ولكن يجب على الناس أيضًا أن «يشعروا بتلك الفوائد. وإذا لم نتصور أن الناس البدائيين وصلوا إلى هذه المعرفة عن طريق التفكير والدراسة، فكيف وصلوا إليها؟ ورد هيوم هو أن المجتمع ينشأ عن طريق الأسرة. فالشهوة الطبيعية تجذب أعضاء الجنسين معًا وتحافظ على وحدتهم حتى تنشأ رابطة جديدة، أى اهتمامهم المشترك بنسلهم. «إن العادة التى تؤثر على أذهان الأطفال اللينة تجعلهم يشعرون، فى وقت قصير، بالمزايا التى قد يجنونها من المجتمع، كما أنها تشكلهم عن طريق درجاته، أى عن طريق محو المَزق الصعبة، والوجدانات العنيدة التى تمنع اتحادهم[٧] . ولذلك تكون الأسرة (أو بصورة أكثر دقة الشهوة الطبيعية بين الجنسين) هى «المبدأ الأول والأصيل للمجتمع البشرى»[٨] . ويحدث الانتقال إلى مجتمع أوسع – أساسًا – عن طريق الحاجة التى يشعر بها الناس إلى ترسيخ ملكية الخيرات الخارجية.

ولأن هناك شكًا فى الشعور بحاجة وليس فى دراسة حالة الإنسان بوعى، والوصول إلى حكم عام وتأملى عن طريق الملائمة لمواجهتها، ولأن هذه الحاجة موجودة من الناحية العملية منذ بداية الحياة البشرية على الأرض، فإننا نستطيع أن نفهم أن هيوم لم يشعر بتعاطف مع نظرية حالة الطبيعة أكثر من أن يشعر بتعاطف مع

نظرية العقد الاجتماعي. فهم يستنتج أنه من المستحيل تماماً بالنسبة للناس أن يبقوا وقتًا كبيراً في تلك الحالة الوحشية التي تسبق المجتمع»، لكن قد يُحكم - بحق - على حالته الأولى ووضعه بأنهما اجتماعيان. ومع ذلك، لا يعوق ما يراه هيوم سوى القول بأن الفلاسفة قد يمدون، إذا أرادوا، استدلالهم إلى حالة الطبيعية المفترضة، شريطة أن يسلموا بأنها مجرد وهم فلسفي، ليس لها، ولايمكن أن يكون لها أى حقيقة واقعية .. ويجب - بالتالى - أن ننظر إلى حالة الطبيعة على أنها مجرد وهم [٩] . ويشير هيوم إلى المسألة نفسها في كتابة «بحث في مبادئ الأخلاق»؛ فهو يتحدث، أيضا، عن حالة الطبيعة بوصفها وهماً فلسفياً، ويرى أنه «ربما نشك بحق فيما إذا كانت حالة الطبيعية هذه يمكن أن توجد أو يمكن، - إذا وجدت - أن تستمر طويلاً حتى تستحق اسم «حالة». فالناس يولدون بالضرورة في مجتمع الأسرة على الأقل» [١٠] .

٣ - ويمكن أن نصد أحكامًا مماثلة عن أصل الحكومة. فإذا كانت العدالة الطبيعية تكفى لأن السلوك البشرى، وإذا لم ينشأ اضطراب أو شر، لن تكون هناك حاجة إلى تقييد الحرية الفردية عن طريق تأسيس حكومات ندين لها بالولاء. «واضح أنه إذا لم تكن الحكومة مفيدة على الإطلاق، فإنها لا يمكن أن توجد، ويكون الأساس الوحيد لواجب الولاء هو المنفعة التى يحصل عليها المجتمع عن طريق حفظ السلام والنظام بين البشر [١١] . أن فائدة المجتمع هى - بالتالى - تأسيس مؤسسة الحكومة. والمنفعة الرئيسية التي يكفلها للبشر هى تأسيس العدالة وتدعيمها. ولذلك يبدأ هيوم فى مقالة «عن أصل الحومة» بالقول بأن «الإنسان، المولود فى أسرة، مجبر على أن يحافظ على المجتمع من الحاجة الماسة، والميل الطبيعي، والتعود. إن نفس المخلوق يتعهد، فى تقدمه الأبعد، بأن يؤسس المجتمع السياسى لكى تجرى العدالة، التى بدونها لا يمكن أن يكون هناك سلام بينهم، ولا يمكن أن يكون هناك أمان، ولا معاملة متبادلة، ولابد أن ننظر - بالتالى - إلى كل الجهاز الشاسع لحكومتنا على أنه لا يمتلك هدفًا أو غرضًا بصورة قصوى سوى توزيع العدالة. ومع ذلك، يرى هيوم فى كتابة «رسالة..» - حيث يتحدث بصورة أكثر دقة - أنه علم الرغم من أن إجراء العدالة وحسم النزاعات والخلافات الى تتصل بمسألة العدالة والمساواة هما الميزتان الأساسيتان المستمدتان من الحكومة، فإنها لا تكونان الميزتين الوحيدتين. فدون

الحكومة يصعب جدا الاتفاق على خطط ومشروعات من أجل الخير العام وتنفيذ هذه المشروعات بصورة منسجمة. إن المجتمع المنظم يعالج هذه المتاعب. «وهكذا تُبنى الكبارى، وتُفتح الموانئ، وتُرفع الأسوار، وتُحفر القنوات، وتُجهز الأساطيل، وتُنظم الجيوش، كل ذلك يتم في كل مكان عن طريق رعاية الحكومة (١٢) .

إن الحكومة هى - بالتالي - «اختراع» ذو منفعة عظيمة للناس. لكن كيف تنشأ؟ هل هى ضرورية للمجتمع حتى إنه لا يمكن أن يكون هناك مجتمع دونها؟ يقول هيوم بوضوح فى كتابة «رسالة..» أنه لا يتفق مع أولئك الفلاسفة الذين أعلنوا أن الناس ليسوا قادرين على وحدة اجتماعية دون حكومة. فحالة المجتمع دون حكومة هى حالة من أكثر الحالات الطبيعية للناس، ولابد أن تبقى عن طريق انظمام عدة أسر، وتستمر بعد الجيل الأول، ولاشئ يمكن أن يجبر الناس، ولابد أن تبقى عن طريق انضمام عدة أسر، وتستمر بعد الجيل الأول، ولاشئ يمكن أن يجبر الناس على أن يتخلصوا منها سوى الثروات والممتلكات (١٣) . إن وجود المجتمعات - كما يرى هيوم - دون حكومات منظمة هو أمر تحقق تجريبيًا في القبائل الأمريكية. ويبدو أنه يعنى، للوهلة الأولى على الأقل، أن الناس البدائيين - الذين يدركون ضرورة الحكومة بعد مدة - يجتمعون معًا لكى يختاروا قضاه، ويحددوا سلطتهم، ويعدوهم بالطاعة. ويحدث ذلك لأن «قوانين الطبيعية» (المبادئ الأساسية للعدالة)، والطابع الملزم للعهود مفترضة سلفًا. إنها تسبق تأسيس الحكومة، على الرغم من أنها لا تسبق تأسيس الاتفاق الذى يكون كامنًا فى المجتمع.

وإذا كانت وجهة نظر هيوم هى بالفعل أن الحكومة تدين بأصلها لاتفاق أو عهد واضح، فإن ذلك قلما يتسق مع رؤيته العامة. لأنه يؤكد كما رأينا فيما يتعلق بأصل المجتمع المنفعة «التى تشعر بها» ويشكك فى النظرية العقلية عن العقود الاجتماعية. بيد أنه، مع ذلك قد يتحدث أحيانًا، ولا أعتقد أنه يميل إلى القول بأن الحكومة تنشأ عن طريق اتفاقات واضحة. فمن المحتمل - فى رأيه - أن تنشأ الحكومة، ليس عن طريق تطور بسيط وتوسيع لسلطة أبوية أو لحكومة أبوية، ولكن عن طريق حروب بين مجتمعات مختلفة. إن الحرب الخارجية تنتج بالضرورة حربًا أهلية فى حالة المجتمعات التى لا توجد بها حكومة. ومن ثم فإن المبادئ الأولى للحكومة - كما يمكن أن نرى

ذلك بين القبائل الأمريكية - هى السلطة التى تتمتع بالرئيس أو شيخ القبيلة أثناء العمليات الحربية. «إننى أؤكد أن المبادئ الأولى للحكومة تنشأ من نزاعات، ليس بين أناس من نفس المجتمع، ولكن بين أناس من مجتمعات مختلفة» [١٤] . ولذلك يرى هيوم فى مقاله «عن العقد الأصلى» أن شيخ القبيلة الذى يكتسب نفوذه أثناء استمرار الحرب، يحكم عن طريق الإقناع أكثر مما يحكم عن طريق الأمر؛ وإلى أن يتمكن من استخدام القوة لكى يردع العاصى والمتمرد، قلما نستطيع أن نقول إن المجتمع بلغ حالة الحكومة المدنية. فمن الواضح أنه لايوجد اتفاق صريح، من أجل خضوع عام؛ فتلك فكرة تجاوز فهم المتوحشين: وكل جهد يبذله شيخ القبيله لابد أن يكون فردياً خاصاً، وتستوجبه ضرورات الحالة الراهنة: زى أن المنفعة المحسوسة التى تنشأ من تدخله تجعل هذه الجهود تتكرر يومياً، وينتج من تكرارها بصورة تدريجية قبول معتاد، أو إن شئت أن تسميه، قبول إرادى أو إذعان لدى الناس، وبالتالى فهو محفوف بالمخاطر. ومن هنا، من حيث إن الحكومة تنشأ فى البداية عملية متدرجة، تتضمن إدراكًا تقدميًا لمنفعتها، فإنه يمكن إن يقال إنها تقوم على «عقد». لكن إذا كان يُقصد «بالعقد» اتفاقًا واضحًا وصريحًا تؤسس عن طريقه حكومة مدينة فجأة ف صورة ندركها مباشرة من حيث إنها حكومة مدينة، فلن يكون هناك دليل مقنع على إبرام أى اتفاق أو عقد واضح وصريح من هذا القبيل. واعتقد أن ذلك يمثل وجهة نظر هيوم عن الموضوع، أى الافتراض الذى عرضه، على الرغم من أنه لم يعرض بتشدد وتصعب.

لكن على الرغم من أنه يبدو أن هيوم كان على استعداد لأن يسلِّم بأنه من المحتمل أن تنشأ الحكومة فى عصور ما قبل التاريخ بمعنى ما عن طريق اتفاق، وعلى الرغم من أنه يفترض أن ملاحظة القبائل الأمريكية تقدم تأكيداً تجريبيًا لهذا الفرض، فإنه لم يستخدم نظرية العقد الاجتماعية على الإطلاق إذ ما قصد بها أن تؤدى إلى بعد من تلك الاعترافات المتواضعة. فهو يرى فى مقاله «عن العقد الأصلى» أن بعض الفلاسفة ليسوا مقتنعين بالقول بأن الحكومة نشأت فى بداياتها الأولى من اتفاق أو بالأحرى من القبول الإرادى للناس؛ كما أنهم قرروا أن الحكومة تقوم باستمرار على اتفاق - على عهود - على عقد. «غير أن هؤلاء العقلاء لو نظروا إلى الخارج فى العالم، فإنهم لن يجدوا على الإطلاق شيئًا يناظر أفكارهم أو يمكن أن يضمن مذهبًا فلسفياً ودقيقًا». حقًا « إن معظم الحكومات الموجودة الآن ، أو التى

لم يبق لها ذكر، قامت أساسًا على الاغتصاب، أو الغلبة، أو على كليهما، دون أى أدعاء لاتفاق عادل، أو خضوع إرادى للناس.. إن سطح الأرض يتغير باستمرار، عن طريق نمو ممالك صغيرة إلى إمبراطوريات كبيرة، عن طريق انحلال الممالك الكبيرة إلى ممالك أصغر، وعن طريق إقامة مقاطعات، وعن طريق هجرة القبائل. فهل هناك أى شيء يمكن اكتشافه في كل تلك الأحداث سوى القوة والعنف؟ أين الاتفاق المتبادل، أو الترابط الإرادى الذى نتحدث عنه كثيرًا؟ وحتى عندما تحل الانتخابات محل القوة، فما الذى تصل إليه؟ إنه قد يكون انتخابًا عن طريق أناس قلة أقوياء ولهم تأثيرهم ونفوذهم. أو قد يأخذ صورة التمرد الشعبى ، أى أن الناس يتبعون زعيمًا يدين بتقدمه ونجاحه إلى وقاحته الخاصة، أو إلى نزوة الجمهور المؤقته، لدى معظمهم معرفة قليلة به وبقدراته، أو ليست لديهم معرفة. ولا وجود فى كلتا الحالتين لاتفاق عقلى حقيقى للناس.

وبالتالى أيًا كان الأمر بالنسبة لسلطة قادة وشيوخ القبائل البدائية فى الحرب، الذين قد يقال إن الناس يتبعونهم بإرادتهم، فإن نظرية العقد عن أصل الحكومة ليس لها سوى سند تجريبى ضعيف من المعطيات المتاحة فى العصور التاريخية. إن النظرية مجرد وهم، لا تؤكدها الوقائع. وإذا كان الأمر كذلك، فلابد أن نبحث عن أسس واجب الولاء السياسى.

٤ – إذا سلمنا بأن هناك واجبًا خاصا بالولاء السياسى، فمن الواضح أن من العبث أن نبحث عن أساسه فى إجماع عام، وفى عهود إذا كان هناك دليل ضعيف، أو إذا لم يكن هناك دليل، على أن الإجماع مطلوب أو موجود. وبالنسبة لفكرة لوك عن إجماع ضمنى «ربما نجيب بأنه لا يمكن أن يكون لهذا الإجماع الضمنى مكان إلا حيثما يتصور شخص ما أن المسألة تعتمد على اختياره» (١٥) . لكن أى شخص يولد فى ظروف حكومة معترف بها وراسخة يعتقد أن يدين بالولاء لصاحب سيادة عن طريق واقعة هى أنه مواطن بالميلاد فى مجتمع سياسى تتحدث عنه. والافتراض مع لوك أن كل إنسان حر فى أن يترك المجتمع الذى ينتمى إليه بالميلاد هو افتراض غير حقيقى . « فهل نستطيع أن نقول بجدية إن فلاحًا فقيرًا أو حرفيًا لديه الاختيار الحر لأن يترك موطنه، عندما لا يعرف لغة أجنبية أو عادات ويعيش يومًا بعد يوم اعتمادًا على أجور قليلة يحصل عليها؟

إن الواجب الخاص بالولاء للحكومة ليس مستمداً – بالتالي – من أي عهد من الرعايا[١٦] . وحتى إذا كانت هناك عهود في زمن ما في الماضي السحيق، فإن واجب الولاء الحالي لا يمكن أن يقوم عليها. «إن هناك بالتأكيد التزامًا أخلاقيا بالخضوع للحكومة، لأن كل شخص يعتقد ذلك، إنه يجب أن يكون يقينيا بالتأكيد حتى إنه لا ينشأ من عهد طالما أن لا أحد يضلله حكمه عن طريق تمسك صارم للغاية بنسق من أنساق الفلسفة لم يحلم بأن ينسبه إلى ذلك المصدر» [١٧] . إن الأساس الحقيقي لواجب الولاء هو المنفعة أو المصلحة . « وإنني أجد أن هذه المصلحة تكمن في الأمن والحماية اللتين يمكن أن نستمتع بهما في المجتمع السياسي ، واللتين لا يمكن أن نبلغهما على الإطلاق عندما نكون أحراراً ومستقلين تماماً [١٨] . ويصدق ذلك على كل من الإلزام الطبيعي والإلزام الأخلاقي . «واضح أنه إذا كانت الحكومة دون فائدة تماماً ، فإنه لا يمكن أن يكون لها مكان على الإطلاق ، وتكون المنفعة هي الأساس الوحيد لواجب الولاء، التي يحصل عليها المجتمع عن طريق حفظ السلام والنظام بين الناس» [١٩] . وعلى نحو مماثل يرى هيوم في مقاله «عن العقد الأصلي» «إذا سألنا عن ذلك الولاء الذي نكون ملزمين بأن نعطيه للحكومة، فإنني أرد بالقول: لأن المجتمع لا يمكن أن يبقى دون ذلك الولاء، وهذا الرد واضح ومعقول بالنسبة لكل البشر .

إن النتيجة التي نستمدها من وجهة النظر هذه هي أنه عندما تتوقف المنفعة، فإن الالتزام بالولاء يتوقف. «لأن المصلحة هي – بالتالي – المبرر المباشر للحكومة ، ولا يمكن أن يكون لأحدهما وجود أطول من الآخر، وعندما يواصل القاضي جوره وظلمه حتى إنه يجعل سلطته لا تطاق تماماً، فإننا لم نعد ملزمين بالخضوع له. إن العلّة تتوقف، ولابد أن يتوقف المعلول أيضاً [٢٠] . ويتضح – على أية حال – أن الشرور والأخطار التي تلازم العصيان والتمرد هي كذلك حتى إن السعي إليه لا يكون مشروعًا إلا في حالات الطغيان الحقيقي والظلم فقط، وعندما يُحكم على مزايا الفعل بهذه الطريقة على أنها تفوق المساوئ.

لكن لمن ندين بالولاء؟ وبمعنى آخر، من الذي يجب علينا أن ننظر إليهم على أنهم الحكام الشرعيون؟ يعتقد هيوم – أساساً – أو يميل إلى الاعتقاد بأن الاتفاق الإرادي

يؤسس الحكومة. «وهكذا يربط الرعايا نفس العهد، الذى يجبرهم (أى الرعايا) على الطاعة، بشخص معين، ويجعله موضوع ولائهم» [٢١] . بيد أنه حالما تؤسس حكومة، ولم يعد الولاء يقوم على عهد، ولكن على مصلحة أو منفعة، فإننا لا نستطيع أن نلجأ إلى العهد الأصلى لكى يحدد منْ هو الحاكم الشرعى. وليست الواقعة التى تقول بأن بعض القبائل خضعت، فى الأزمنة السحيقة، لحاكم مرشداً لتحديد إذا ما كان «وليم أوف أورانج» أو «جيمس الثانى» هو الملك الشرعى .

أحد الأسس للسلطة الشرعية هو الحيازة الطويلة لصاحب السيادة: «وأعنى الحيازة الطويلة للحكم فى أى صورة من صور الحكومة، أو تتابع الأمراء» [٢٢] . وبوجه عام، لا توجد حكومات أو بيوت مالكة لا تدين بأصل سلطاتها إلى اغتصاب أو تمرد، أو يكون حقها الأصلى فى السلطة غير مأمون وغير مؤكد» [٢٣] . وفى هذه الحالة «يعطى الزمن وحده الرسوخ والثبات لحقهم ويجعلهم عن طريق التأثير التدريجى على عقولهم، يقبلون أى سلطة، ويجعلونها تبدو عادلة ومعقولة» [٢٤] . أما المصدر الثانى للسلطة العامة فهو تولى الحكم الراهن، الذى يمكن أن يجعل امتلاك السلطة أمراً مشروعاً حتى عندما لا يكون هناك شك فى اكتسابها منذ زمن طويل. «إن حق السلطة ليس شيئًا سوى التولى الدائم للسلطة، وتدعمه قوانين المجتمع ومصالح البشر» [٢٥] . والمصدر الثالث للسلطة السياسية المشروعة هو حق الاستيلاء . أما المصدر الرابع والخامس اللذان يمكن إضافتهما فهما حق الخلافة والقوانين الوضعية، عندما يؤسس المشرع صورة معينة معينة من الحكومة. وعندما توجد كل هذه الحقوق فى السلطة معًا، تكون لدينا العلامة الأكيدة لسيادة مشروعة، إذا لم يحتاج الصالح العام، بوضوح، إلى تغيير. لكن إذا نظرنا – كما يقول هيوم – إلى المسار الفعلى للتاريخ، فإننا سرعان ما نعرف معالجة كل النزاعات حول حقوق الأمراء باستهانة . إذ لا نستطيع أن نفصل فى كل النزاعات وفقاً لقواعد ثابتة عامة. ويرى هيوم فى الحديث عن هذه المسألة فى مقاله «العقد الأصلى» أنه «على الرغم من أننا قد نحكم على لجوء إلى رأى عام، فى العلوم النظرية للميتافيزيقا، والفلسفة الطبيعية، أو الفلك، على أنه غير منصف وغير قاطع فإنه مع ذلك لا يوجد، بالفعل، معيار آخر يمكن أن نفصل عن طريقه فى أى نزاع وخلاف فى كل المسائل الخاصة بالأخلاق، والنقد. فإذا

قلنا – مثلاً – مع لوك إن الحكومة المطلقة ليست – بالفعل – حكومة مدنية على الإطلاق، فإن ذلك قول عقيم إذا قُبلت حكومة مطلقة بالفعل على أنها مؤسسة سياسية معترف بها. كما أنه من العبث أن نجادل فيما إذا كانت خلافة الأمير «أورانج» للعرش مشروعة أم لا. فربما لم تكن مشروعة آنذاك. وربما لم يستطع لوك، الذى أراد أن يبرر ثورة ١٦٨٨، أن يفعل ذلك بناء على نظريته فى الحكومة المشروعة التى تقوم على إجماع الرعايا. لأنه لم يتم سؤال شعب انجلترا عن رأيه. غير أنه تم الاعتراف بـ «وليم أوف أورانج» فى حقيقة الأمر، وقضت واقعة تقول إن خلفاءه اعترافوا به، على الشكوك التى دارت حول مشروعية خلافته. وربما يبدو ذلك أنه طريقة غير معقولة للتفكير، «بيد أنه يبدو – فى الغالب – أن الأمراء يكتسبون حقا من خلفائهم، ومن أسلافهم أيضا» (٢٦) .

٥ – ومن حيث إنه من مصلحة مجتمعات سياسية مختلفة أن تمارس التجارة والبيع والشراء مع بعضها البعض، أو بوجه عام أن تدخل فى علاقات متبادلة، فإنه تنشأ مجموعة من القوانين يطلق عليها هيوم اسم «قوانين الأمم». «وقد نضع تحت هذا العنوان حرمة هيئة السفراء، وإعلان الحرب، ومنع الحروب السامة، وواجبات أخرى من هذا النوع أحصيت بوضوح من أجل التجارة التى تخص مجتمعات مختلفة» (٢٧) .

و« لقوانين الأمم » هذه نفس الأساس مثل « قوانين الطبيعة » ، أعنى المنفعة أو المصلحة، وهى لا تلغى القوانين الثانية. فالأمراء ملزمون، بالفعل، بقوانين أخلاقية. «إن نفس إلزام المصلحة الطبيعى يتم بين ممالك مستقلة، وينشئ نفس الأخلاق ، حتى إنه لا يمكن لأحد ذى أخلاق فاسدة أن يستحسن أميراً يخلف وعده بصورة إرادية متعمدة أو من تلقاء نفسه، أو يخالف أى معاهدة» (٢٨) . وعلى الرغم من أن الإلزام الأخلاقى للأمراء له نفس الحد مثل الإلزام الأخلاقى للأشخاص العاديين، فإنه لا يمتلك نفس القوة. لأن التبادل بين دول مختلفة ليس ضرورياً أو مفيداً مثل التبادل بين الأفراد. إن الحياة البشرية لا يمكن أن تستمر دون وجود مجتمع من نفس النوع، لكن لا توجد نفس درجة الضرورة للتبادل بين الدول. وبالتالى، فإن الإلزام الطبيعى للعدالة ليس قويًا فيما يتعلق بسلوك مجتمع سياسى ما تجاه مجتمع آخر، كما يتعلق بالعلاقات المتبادلة بين عضوين عاديين من نفس المجتمع. وينجم عن هذا اختلافات متشابه من القوة فى الإلزام الأخلاقى. ومن ثم «لابد أن نتسامح كثيراً مع أمير أو وزير

يخدع أميراً أو وزيراً آخر، أكثر من أن نتسامح مع إنسان نبيل عادى يخلف وعده» [٢٩] . لكن إذا سألنا شخصاً ما أن يعين النسبة الدقيقة التي يحصل عليها بين أخلاق الأمراء وأخلاق الأشخاص العاديين، فإنه لن يقدم إجابة دقيقة. «قد يستطيع المرء أن يقرر في أمان أن هذه النسبة توجد نفسها، بدون أى فن أو دراسة للناس ؛ كما قد نلاحظ فى مناسبات عديدة» [٣٠] . ولذلك، فإن هيوم على استعداد لأن يجد حقيقة ما فى مبادئ سياسة ماكيافيللي، لكنه لم يكن على استعداد لأن يقرر أن هناك أخلاقاً واحدة للأمراء. وأخلاقاً للناس العاديين .

٦ – من خصائص نظرية هيوم السياسية البارزة انتباهه إلى معطيات تجريبية ورفضه لقبول فروض فلسفية لا تؤكدها الوقائع المعروفة. ويصدق ذلك على موقفه من نظرية العقد الاجتماعي أو نظريات العقد الاجتماعي بصفة خاصة. فهو يقبل، بالفعل، هذه النظرية إلى حد ما فيما يتعلق بالأصول الأولى للحكومة. غير أنه يتصور قبيلة تجتمع بصورة إرادية حول قائد فى حرب قبلية داخلية بدلاً من أن يتصور أي عقد صورى أو عهد. وبغض النظر عن هذا الإقرار، فإنه لا يجد حاجة تدعو إلى النظريات التعاقدية. ويضع مكان هذه النظريات العقلية فكرة المصلحة أو المنفعة التى «نشعر» بها .

ثمة عنصر قوى لما يمكن أن نسميه «بالوضعية» فى فلسفة هيوم الساسية. فهو يلجأ إلى ما يحدث بالفعل، أو إلى ما يعتقد كل شخص أنه معيار، بدلاً من أن يلجأ إلى استدلالات قبلية. فالسلطة السياسية ، مثلاً ، هى باستمرار نتاج الاغتصاب، والتمرد، أو الغلبة، وإذا كانت السلطة مستقرة وراسخة، وليست طاغية أو ظالمة بصورة واضحة جلية، فإن الأغلبية الساحقة من المحكومين تقبلها من الناحية العملية بوصفها سلطة مشروعة. وهذا يكفى بالنسبة لهيوم. والمناقشات الغامضة حول مشروعية هذه السلطة، ومحاولات البرهنة على مشروعيتها عن طريق «أوهام فلسفية» هى ضياع للوقت. ومن المفيد أن نبحث فيما عساها أن تكون حقوق السلطة التى تُقبل بالفعل بوصفها حقوقًا. كما أن هيوم لا يميل إلى إضاعة وقت فى مناقشة صور مثالية من الدولة. ففى مقاله عن «فكرة دولة كاملة»، لم ير بالفعل، أنه من المفيد أن نعرف ما هو أكثر كمالاً من نوعها، حتى نصلح صوراً موجودة من الدستور والحكومة «عن طريق تغييرات معتدلة وتجديدات قد لا تسبب اضطراباً كبيراً للغاية للمجتمع». ويقدم اقتراحات تحت هذا

العنوان. بيد أنه يرى أيضاً أن «كل خطط الحكومة التى تفترض إصلاحاً عظيماً فى عادات البشر هى خيالية بصورة واضحة. ومن هذا النوع «جمهورية» أفلاطون، و«يوتوبيا» سير توماس مور. لكن «بغض النظر عن المقال الذى أشرنا إليه، فإنه يبين أنه يهتم كثيراً بفهم ما هو موجود بدلاً من افتراض ما ينبغى أن يكون. وحتى عندما يقدم اقتراحات حول تحسين الدستور، فإنه يضع فى اعتباره مصلحة وفائدة عملية بدلاً من نتائج تُستنبط من مبادئ أبدية مجردة .

يذكر هيوم فى مقاله «عن العقد الأصلى» موقف أولئك الذين يرون أنه طالما أن الله هو أصل كل سلطة، فإن سلطة صاحب السيادة مقدسة ولا يمكن انتهاكها في كل الأحوال. ثم يعلق قائلاً: «إن القول بأن الإله هو المنشئ الأقصى لكل حكومة لا ينكره على الإطلاق أحد يسلّم بعناية إلهية عامة ويسلّم بأن كل الأحداث فى الكون تسير عن طريق خطة مطردة، وتتجه نحو غايات حكيمة ... لكن لأن الله يحدثها، ليس عن طريق أى تدخل خاص أو مُعجز، ولكن عن طريق فاعليته المستترة والكلية، فإن صاحب السيادة لا يمكن، إن شئنا أن نتحدث بصورة ملائمة، أن يُسمى خليفته بأى معنى آخر سوى سلطة أو قوة شاملة كلية ولأنها مستمدة منه، فقد يقال إنه يفعل بتفويض منه» وبمعنى آخر - حتى إذا سلّمنا بصحة المقدمة - فإن النتيجة التى يستمدها هؤلاء الذين يدعمون الحق الإلهى للملوك لا تنتج. ويتضح - بوجه عام - أن هيوم لا يعتقد أن هناك مساعدة عملية كبيرة نحصل عليها عن طريق عملية استنباط من مبادئ ميتافيزيقية، لقد خلق الله الإنسان لكى تكون الحكومة مفيدة جداً، وحتى ضرورية بالنسبة له وبهذا المعنى قد يُطلق على الله منشئ السلطة السياسية. بيد أنه لابد أن نلجأ إلى معيار آخر غير الخلق الإلهى، والحفظ، والعناية الإلهية، فى تقرير ما عساها أن تكون صورة الحكومة التى نقبلها، أو ما هى الحكومة التى تمتلك سلطة مشروعة .

لكن على الرغم من أن هيوم يبين حسا مشتركاً رائعاً وفطناً، فإنه يبدو لي أن نظريته السياسية تعانى من نقص ساهمت فيه فلسفته الأخلاقية. فحسن جدًاس أن نلجأ إلى المنفعة، والمصلحة والمنفعة العامة لكن ليس واضحاً على الإطلاق ماذا تعنى هذه الألفاظ فى الواقع ومن الصعب أن نعطيها معنى يخدم كمعيار دون أن نمضى قدمًا إلى أنثربولوجيا فلسفية، وبالتالى إلى ميتافيزيقا، أكثر مما كان هيوم مستعداً لأن يمضى .

الهوامش

(١) T.,introduction,pp. xix - xx.
(٢) E. 12,3,132 pp. 164 - 5.
(٣) Ibid, p. 165.
(٤) D., 1, p. 135 .
(٥) T., 3,2, 2 p. 485.
(٦) T., 3,2, 2 p. 490.
(٧) Ibid, p. 456.
(٨) Ibid.
(٩) Ibid, p. 493.
(١٠) E. m., 4, 164, p. 104.
(١١) E. m., 4, 164, p. 205.
(١٢) T., 3,2, 7, p. 539.
(١٣) T., 3,2, 8, p. 541.
(١٤) Ibid, pp. 539 - 40.
(١٥) Of the Original Contract.
(١٦) T., 3,2, 8, p. 546.
(١٧) T., 3,2, 9, pp. 550 - 1.
(١٨) T., 3,2, 9, pp. 550 - 1.
(١٩) E. M., 4, 164, p. 205.
(٢٠) T., 3.2, 9, p.551.

(٢١) T., 3,2,10, p554.

(٢٢) Ibid, p. 556.

(٢٣) Ibid.

(٢٤) Ibid.

(٢٥) T., 3,2,10, p. 557.

(٢٦) Ibid, p. 566.

(٢٧) T., 3,2,11, p. 567.

(٢٨) Ibid, pp. 568 - 9.

(٢٩) Ibid, p. 569.

(٣٠) Ibid.

الفصل الثامن عشر

هيوم : ماله وما عليه

ملاحظات تمهيدية - آدم سميث - برايس - ريد - كامبل - بيتى - ستيوارت - براون - ملاحظات ختامية

١ - ربما يكون عنوان هذا الفصل مضللاً إلى حد ما، لأنه يفترض أنه بعد موت هيوم مباشرة - إن لم يكن أثناء حياته - اندلعت المشاحنات حول صحة نظرياته الفلسفية. غير أن ذلك ليس تصويراً دقيقًا للموقف. ففي فرنسا رحبوا به بوصفه أديبًا بريطانيًا رائداً، وكان موضع حفاوة فى «صالونات» **Salons** باريس أثناء زياراته لهذا البلد. لكن على الرغم من أن مقالاته وكتاباته التاريخية نالت حقها فى التقدير، فإن فلسفته لم يكتب لها النجاح فى بلده أثناء حياته. ولولا الفضيحة التى كان سببها سمعته اللاهوتية غير الطيبة، ماكان هناك اهتمام كبير بها . وبالتالى إذا نُظر إلى هيوم - بوجه عام - على أنه الفيلسوف البريطانى الرئيسى، وعلى أنه - بالتأكيد - المفكر البريطانى الرائد فى عصره، فإن ذلك يرجع إلى أن نظرياته أخذت مكانتها الحقة، إن صحَّ التعبير، فى المذهب التجريبى الحديث. فقد مارس - بلا شك - تأثيراً عميقًا فى الفكر الفلسفى؛ بيد أننا إذا وضعنا فى ذهننا التأثير الذى مارسه المذهب التجريبى عند هيوم على فكر كانط، فإن مظاهره الأكثر أهمية سوف تبقى لفترة طويلة بعد ذلك .

ومع ذلك كان هناك أثناء حياة هيوم عدد ضئيل من المفكرين فى بلده قبلوا أفكاره الفلسفية برضا كبير أو قليل. وكان من بين هؤلاء الأكثر شهرة وتألقًا صديقه

الشخصى «آدم سميث». كما كان البعض من بين نقاد هيوم معتدلين ومهذبين بالفعل؛ ويندرج تحت هؤلاء الفيلسوف الأخلاقى «ريتشارد برايس» R.price وفضلاً عن ذلك، فإن «توماس ريد» T. Reid ؛ مؤسس فلسفة الحس المشترك الأسكتلندية، قدَّم رداً شاملاً على هيوم. وقد يكون من المناسب – بالتالى – أن نختم الجزء الحالى من المجلد الخامس من كتاب «الفلسفة الحديثة» هذا بفصل مختصر عن «سميث»، و«برايس»، و«ريد»، وخلفاء ريد.

٢ – ذهب آدم سميث (١٧٢٣–١٧٩٠) إلى جامعة «جلاسجو» عام ١٧٣٧، حيث حضر محاضرات «هاتشيسون». وبعد ثلاث سنوات ذهب إلى «كلية باليلول» بأكسفورد. ويبدو أنه تعرف على هيوم فى «ادنبره» عام ١٧٤٩ تقريباً، وأصبح فى الوقت المناسب صديقه الحميم، واستمرت الصداقة حتى وفاة هيوم. وفى عام ١٧٥١ تم اختيار «سميث» لكرسى المنطق بجامعة «جلاسجو» لكنه غيره إلى كرسى فلسفة الأخلاق فى عام ١٧٥٢، حيث كان هذا المنصب شاغراً بسبب وفاة خليفة هاتشيسون ونشر كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» عام ١٧٥٩ .

فى عام ١٧٦٤ ذهب سميث إلى فرنسا بوصفه معلمًا مرافقًا لـ «دوق» بيكلش Buccleuch، بعد أن استقال من منصبه فى الجامعة. وعندما كان فى باريس ، خالط «كيناى» Quesnay و«فزيوقراطيين» آخرين، كما خالط أيضاً فلاسفة مثل: «دى ألمبير» و«هلفتيوس». وكان الفزيوقراطيون مدرسة من الاقتصاديين الفرنسيين فى القرن الثامن عشر أصروا على أن تدخل الحكومة فى الحرية الفردية لابد أن يختزل إلى الحد الأدنى الضرورى. وسبب هذا الإصرار هو أنهم آمنوا بقوانين اقتصادية طبيعية تحقق الرخاء والثروة إذا تُركت تعمل بحرية. من هنا جاءت كلمة «فزيوقراط» أو قانون الطبيعة. وقد تأثر « سميث » بالفزيوقراطيين إلى حد ما؛ غير أنه يجب ألا نغالى فى هذا التأثير لأنه لم يأخذ منهم أفكاره الأساسية .

وعندما رجع سميث إلى إنجلترا عام ١٧٦٦ أوى إلى استكلندا، وظهر هناك فى عام ١٧٧٦ ، كتابه العظيم «بحث فى طبيعة ثروة الأمم وأسبابها» واستقبل

خطاباً حاراً بالتهنئة من هيوم. ويبدأ سميث في هذا الكتاب الأم من كتب الاقتصاد بالإصرار على العمل السنوي للأمة بوصفه مصدر موردها من ضرورات الحياة ووسائل راحتها . ويستمر في مناقشة أسباب التحسن في إنتاجية العمل وتوزيع نتاجه. ويعالج الكتاب الثاني طبيعة المخزون وتراكمه واستخدامه . أما الكتاب الثالث فيعالج التقدم المختلف للثروة في أمم مختلفة، ويعالج الكتاب الرابع أنظمة الاقتصاد السياسي، ويعالج الكتاب الخامس دخل صاحب السيادة أو الدولة. وهناك عدد كبير من الملاحظات والمباحث الإضافية .

وفي عام ١٧٧٨ عُين «سميث» مستشاراً للجمارك في اسكتلندا. وانتخب عام ١٧٨٧ رئيساً لجامعة جلاسجو. وتوفي في السابع عشر من يوليو عام ١٧٩٠ .

ولن نهتم هنا بنظريات سميث الاقتصادية، ولكنا سنهتم بفلسفته الأخلاقية. وتجدر الإشارة - على أية حال - إلى أنه عندما كان يحاضر في «جلاسجو» قسم مقرره إلى أربعة أجزاء هي: اللاهوت الطبيعي، والأخلاق، وجزء الأخلاق الذي يتصل بالعدالة، وتلك المؤسسات السياسية ، التي تشمل المؤسسات التي تتصل بالدخل والتجارة، التي تقوم على «الملاءمة للغرض» expediency، وليس على مبدأ العدالة، والتي تميل إلى زيادة ثروات الدولة وقوتها. ولذلك ، فإن الاقتصاد عند سميث هو جزء من جسم كلي من المعرفة، تكون الأخلاق جزءاً آخر منها .

ومن الخصائص البارزة لنظرية سميث الأخلاقية المكانة المحورية التي تعطيها للتعاطف . إن إعطاء أهمية أخلاقية للتعاطف لم يكن، بحق، موقفاً جديداً في الفلسفة الأخلاقية البريطانية، فقد أعطى «هاتشيسون» أهمية لها ، واستخدم هيوم مفهوم التعاطف استخداماً عظيماً كما رأينا، غير أن استخدام سميث له أكثر وضوحاً في أنه يبدأ كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» (١) . بهذه الفكرة، ولذلك يعطي لأخلاقه منذ البداية طابعاً اجتماعياً .

إن القول بأننا نستمد - في الغالب - الحزن من حزن الآخرين لهو قول واضح، في حقيقة الأمر ، حتى إننا لا نحتاج إلى أي أمثلة للبرهنة عليه (٢) . وليست

عاطفة التعاطف محصورة في الإنسان الفاضل والمحب للخير، ولكنها توجد في كل الناس إلى حد ما .

ويفسر سميث التعاطف عن طريق الخيال. «فلأنه ليست لدينا تجربة مباشرة عما يشعر به الآخرون، فإننا لا نستطيع أن نكوِّن فكرة عن الطريقة التي يتأثرون بها، ولكن عن طريق تصور ما تشعر به نحن في الموقف المماثل» [٣] . فعندما نتعاطف مع الألم الشديد الذي يشعر به شخص ما «فإننا نضع أنفسنا في مكانه عن طريق الخيال» [٤] .

ومن ثم لا ينشأ التعاطف، الذي يعني أو يمكن أن يُستخدم ليعني «الإحساس بأقراننا عن طريق أي عاطفة أيا كانت» [٥] ، نقول لا ينشأ من رؤية العاطفة أكثر مما «ينشأ من رؤية الموقف الذي يستثيرها» [٦] . فعندما نشعر – مثلاً – بالتعاطف مع مجنون، أي عندما نشعر بالشفقة والعطف على حالته، فإن موقفه – أعني كونه محرومًا من الاستخدام الأخلاقي لعقله، هو الذي يثير – أساسًا – تعاطفنا، لأن المجنون نفسه قد لا يشعر بأي حزن على الإطلاق. إنه قد يضحك، ويغني، ويظهر غافلاً تمامًا عن حالته المحزنة والتي تبعث على الشفقة. كما أننا «نتعاطف حتى مع الموتى» [٧] .

ومع ذلك، لو افترضنا أسباب التعاطف، أيا كانت هذه الأسباب، فإننا نستطيع أن نقول إنه عاطفة أصلية في الطبيعة البشرية. فهو يثار – في الغالب – بصورة مباشرة حتى إنه لا يمكن أن يُستمد من العاطفة التي تهتم بالذات، أي من حب الذات. وليست هناك حاجة إلى التسليم «بحاسة خلقية» متميزة، تعبر عن نفسها في استحسان أخلاقي أو استهجان. لأن «استحسان عواطف الآخرين، من حيث إنها مناسبة لموضوعاتهم ، هو نفسه ملاحظة أننا نتعاطف معهم تمامًا، وعدم استحسانهم هو نفسه ملاحظة أننا لا نتعاطف معهم تمامًا» [٨] . وبالتالي فإن الاستحسان والاستهجان يمكن أن يشيرا في النهاية إلى عملية التعاطف. وثمة حالات يبدو أننا نستحسن فيها – بالفعل – دون أي تعاطف أو تطابق

العواطف. لكن حتى في هذه الحالات، نجد أن استحساننا يرتكز، بالفحص والمعاينة، على التعاطف. ويأخذ سميث مثالاً لما يطلق عليه اسم طبيعة هزلية تماماً. فقد استحسن شخصاً هزلياً، والضحك الذى ينتج عن ذلك، حتى على الرغم من أننى لا أضحك، لسبب أو لآخر. غير أننى أعرف عن طريق التجربة ما هو نوع الفكاهة التى يمكنها أن تسلينى وتجعلنى أضحك، وألاحظ أن الشخص الهزلى الذى أتحدث عنه هو من هذا النوع. وحتى على الرغم من أننى لست فى حالة نفسية تلائم الضحك، فإننى استحسن الشخص الهزلى، ومرح الصحبة، وهذا الاستحسان هو التعبير عن «التعاطف المشروط» . فأنا أعرف، إن لم يكن بالنسبة لحالتى النفسية الراهنة أو ربما بالنسبة لمرضى ، أننى أشارك – بالتأكيد – فى الضحك. كما أننى إذا رأيت شخصاً غريباً يمر تظهر عليه علامات الكرب والألم، وعرفت أنه فقد والده أو والدته أو زوجته، فإننى أستحسن عواطفه، حتى على الرغم من أننى لا أشاركه بلاءه بالفعل. لأننى أعرف عن طريق التجربة أن مصيبة من هذا النوع تثير هذه العواطف بصورة طبيعية، وإذا كنت مضطراً على أن أغتنم الفرصة لأن أتأمل موقفه وأشارك فيه، فإننى أشعر، دون شك، بتعاطف صادق .

يجعل سميث الإحساس باللياقة Propriety العنصر الأساسى فى أحكامنا الأخلاقية. ويتحدث باستمرار عن ملاءمة العواطف والانفعالات والوجدانات وعدم ملاءمتها، ولياقتها، وعدم لياقتها. ويقول بالتالى إن لياقة الفعل الذى ينتج ، أو عدم لياقته، وحشمته، أو عدم كياسته، تكمن فى الملاءمة أو عدم الملاءمة، وفى اللياقة، وعدم اللياقة، التى يبدو أن الوجدان يتصل بالعلة أو الموضوع الذى يستثيرها (٩) .وفضلاً عن ذلك «تكمن قيمة الفعل أو عدم قيمته، أى الكيفيات التى يستحق بها الثواب أو العقاب، فى الطبيعة النافعة أو الضارة للمعلولات (الآثار) التى يهدف إليها الوجدان، أو يميل إلى توليدها (١٠) . لكن عندما أستهجن استياء شخص ما من حيث إنه غير ملائم لعلته المثيرة ، فإننى أستهجن استياءاته لأنها

لا تطابق استياءاتى الخاصة، أو لا تطابق ما اعتقد ما ستكون عليه استياءاتى الخاصة في موقف مماثل. إن تعاطفى لا يصل إلى درجة استياء الشخص، ولذلك فإننى استهجنه من حيث إنه يفوق الحد . كما أننى عندما أستحسن فعل شخص ما من حيث إنه فعل فاضل، أى بوصفه يستحق الثواب، فإننى أتعاطف مع العرفان بالجميل الذى يميل الفعل إلى أن يستثيره بصورة طبيعية فى منفعة الفعل أو بصورة أكثر دقة، تتركب قيمة الفعل من تعاطفى مع باعث الفاعل في وقت واحد مع تعاطفى مع الاعتراف بجميل المنفعة .

وقد يبدو – كما يقول «سميث» – أن منفعة الصفات هى التى تظهر لنا فى البداية. ويزيد تأمل المنفعة – عندما نتأملها – قيمة الصفات فى أعيننا بلا شك. «ومع ذلك، فنحن نستحسن – أصلاً – حكم شخص آخر. لا بوصفه شيئًا مفيدًا، ولكن بوصفه صوابًا؛ ودقيقًا، وملائمًا للحقيقة والواقع، وواضح أننا ننسب تلك الصفات إليه لا لسبب سوى أننا نجد أنه يتفق مع حكمنا الخاص. وعلى نحو مماثل، لا نستحسن الذوق – أصلاً – بوصفه نافعًا، ولكن بوصفه صوابًا، ورقيقًا، ومناسبًا لموضوعه بصورة دقيقة. إن فكرة منفعة كل الصفات من هذا النوع هى فكرة طارئة بوضوح، وليست ما يظهر لاستحساننا فى البداية [١١] . وإذا كان سميث قد رفض فكرة حاسة خلقية أصلية ومتميزة، فإنه رفض أيضًا مذهب المنفعة. فمفهوم التعاطف هو الذى تكون له السيادة. إن سميث يتفق، بالفعل، مع «مؤلف بارع ومرموق» (أعنى هيوم)، على أننا «لا نستحسن صفات الذهن بوصفها فاضلة، ولكنها تكون نافعة أو مستحبة إما للشخص نفسه أو للآخرين؛ ولا نستهجن صفات بوصفها رذيلة، ولكن بوصفها تمتلك ميلاً مناقضًا» [١٢] . إن «الطبيعة تبدو، بالفعل، أنها تلائم – بسعادة – عواطفنا الخاصة باستحسان مصلحة الفرد والمجتمع التى وُجد بعد فحص دقيق جداً – كما اعتقد – أن ذلك ما يكون عليه الأمر بصورة كلية» [١٣] . غير أن هذه المنفعة ليست هى المصدر الأول أو الرئيسى للاستهجان الأخلاقى أو الاستهجان. «إذ يبدو أنه من المستحيل أن يكون استحسان الفضيلة عاطفة من نفس النوع الذى نستحسن عن طريقه مبنى مريحًا

ومجهزًا تجهيزًا جيدًا. أو لا يكون لدينا أى سبب آخر للثناء على شخص ما سوى أننا نمدح الصندوق الذى يضع فيه ثيابه» [١٤] . إن عاطفة الاستحسان تتضمن بداخلها باستمرار إحساسًا باللياقة يتميز تمامًا عن إدراك المنفعة [١٥] .

ولكى ندخل فى تحليلات «سميث» للفضائل والعواطف، لابد أن نخصص مساحة كبيرة جدًا لأخلاقه. غير أنه لابد أن نسأل كيف يفسر الحكم الأخلاقى الذى ننقله معنا إذا كان الاستحسان الأخلاقى. هو تعبير عن التعاطف. والرد هو أننا لا نستطيع، فى رأيه، أن نستحسن أو نستهجن عواطفنا الخاصة، وبوافعنا، أو سلوكنا، إلا عن طريق وضع أنفسنا فى موقف شخص آخر، وننظر إلى سلوكنا من الخارج، كما هو. ولو أن شخصًا قد نشأ فى أرض صحراوية، ولم يستمتع على الإطلاق بمجتمع بشرى، فإنه لا يستطيع أن يتصور لياقة أو عيب عواطفه الخاصة وسلوكه أكثر من أن يتصور جمال أو قبح وجهه» [١٦] . إننا نصنع أحكامنا الأخلاقية الأولى عن سلوك الآخرين. بيد أننا نعرف حالاً أنهم يضعون أحكامًا عنا. ولذلك نهتم بشغف لأن نعرف إلى أى حد نستحق ثناءهم أو ذمهم، ونبدأ فى فحص سلوكنا عن طريق تصور أنفسنا فى مكان الآخرين، مفترضين أن ذواتنا هى الملاحظون لسلوكنا. وهكذا فإننى «أشطر نفسى، كما هى، إلى شخصين ... الأول هو الملاحظ .. والثانى هو الفاعل، أى الشخص الذى أسميه بصورة ملائمة نفسى، وأحاول أن أكوِّن عن سلوكه رأيا ما، تحت سلوك ملاحظ ما» [١٧] . وهكذا أستطيع أن أتعاطف مع صفاتى، وبوافعى، وعواطفى، وأفعالى، أو أنفر منها .

ومن الاعتراضات الواضحة التى يمكن أن توجه ضد نظرية «سميث» الأخلاقية عن التعاطف أنه يبدو أنها لم تفسح مجالاً لأى معيار موضوعى للصواب والخطأ، والخير والشر. وفى الرد على هذا الاعتراض يشدد سميث على فكرة «الملاحظ غير المتحيز» . فهو يقول - مثلاً - أنه «لا يمكن تصحيح سوء التمثل الطبيعى لحب الذات إلا عن طريق عين هذا الملاحظ غير المتحيز» [١٨] . كما أن «قوة وجود عواطفنا الخاصة الأنانية تكفى أحيانًا لأن تدفع الإنسان أثناء

مـرحلة الرضـاعـة إلى أن يصنع تـقـريراً مـخـتلـفًـا أتم الاخـتـلاف عـمـا يمكـن للظـروف الحقيقـيـة للحالـة أن تـبـرره» [١٩] . ومع ذلك لم تتركنا الطبيعة لأوهام حب الذات. فنحن نكوِّن لأنفسنا بصورة تدريجية وبطريقة غير محسوسة قواعد عامة عـمـا يكون صـوابـاً، وعـمـا يكون خطـأ، تـقـوم هـذه الـقـواعـد على تجربة أفـعـال خاصة عن الاستحسان والاستهجان. و«عنـدما تثبت قواعـد السلوك الـعـامة هذه في عقلنا عن طريق تفكير مألوف، فإنها تكون ذات فـائـدة عظـيمة في تصحيح ألوان سوء التمثل لحب الذات الذي يخص ما يكون مناسباً وملائـمًا لأن نفعلـه في موقـفنـا الخاص» [٢٠] . إن هذه القـواعد هي، بالفـعل «المـبـدأ الـوحـيـد الذي يستطيع عن طريقـه معظم البشر أن يميزوا أفعالهم» [٢١] . وفضلاً عن ذلك، فـإن الطبيعة فرضت علينا رأياً، «يؤكده الاستدلال والفلسفة بعد ذلك، حتى إن قـواعـد الأخـلاق المهـمـة هـذه تكون أوامـر الله وقـوانـيـنه، الذي يـثـبـت في الـنهايـة المطيع ويعاقـب الذيـن يخالـفـون واجبه» [٢٢] . و«لا يمكن لأحد أن يؤمن بوجود الله أن يشك في الـقول بأن احـترامنا لإرادتـه ينبغي أن يـكـون الـقـاعـدة القصوى لسلوكـنـا» [٢٣] . ولـذلك يكون الضمير هـو «خليفـة» الله. ومع ذلك لم يزعم سميث عصمة الحكم الأخلاقي من الخطأ. إذا أنه يتحدث بشيء من التفصيل عن تأثير العادات على العواطف الأخـلاقـية [٢٤] . ويخـبـرنا، فضلاً عن ذلـك، بـأن «الـقـواعـد العامة لمعظم كل الفضـائل .. فضفاضة وغيـر دقـيـقـة في كـثـير من النواحي، وتسـمح بكثـير من الاستـثناءات، وتحتـاج إلى تعديلات كثـيـرة، حتى إنه قلما يكون من الممكن أن ننظم سلوكنا عن طريقها تماماً [٢٥] وهناك استثناء واحد بالفعل؛ وهـو أن «قـواعـد العـدالـة دقيقة لأقصى درجة» [٢٦] .

وليس من اليسير باستمرار، كما يشير المؤرخون، أن نوفق بين أقوال آدم سميث المتنوعة. فمن ناحية، لا يخدعنا الملاحظ غير المتحيز؛ الإنسان في مرحلة الرضاعة، إذا اسـتـمـعنا إليـه بانتـبـاه واحـتـرام. ومـن ناحـيـة أخـرى هـنـاك تـنـوعـات في الاستحسان الأخلاقي مـن مكان لآخـر، ومـن عـصـرلآخـر، وتستطيع الـعـادات السيـئـة أن تـفسـد، أو تعوق الحكم الأخلاقي. فـأغلبية الناس – من جـهـة – هـم وحـدهـم الذين يستطيعون أن يميزوا حكمهم عن طريق واحد عامة. ومن جهة أخرى،

طالما أن هـذه القواعـد – ما عـدا قواعد العدالة – فضفاضـة وغير دقيقة وغير محـدودة، فإن سلوكنا لابد أن يوجـهـه – بالأحرى – إحساس باللياقة؛ أى يوجهه ذوق معين إلى طريقة معينة للفعل، ولا يوجهـه احترام للقاعدة من حيث هى كذلك. ومن الممكن – بالفعل – أن نوفق بين هذه الأقوال المتنوعة. فقد يقال – مثلاً – إنه على الرغم من أن الملاحظ غير المتحيز، إذا استمعنا إليه بانتباه، لا يخدع على الإطلاق، فإن العاطفة والعادات السيئة (التى ربما تنشأ من ظروف خارجية تجعل العادات مناسبة لأداء الغرض) قد تمنع تمامًا الانتباه المطلوب إليه . ومع ذلك – يبدو – على أيـة حالـة، صحيحًا أن نقول مع نقاد سميث إنه يبين قدراتـه فى مبحثه الأخلاقى على أنـه محلل سيكولوجى بصورة تفوق كونه فيلسوفًا أخلاقيًا .

٣ – لقد لاحظنا من قبل أن فلاسفة نظرية الحاسة الخلقية يميلون إلى جعل الأخلاق مشابهة للأستاطيقا (للجمال)، واعتقد أن هذا الميل يرتبط بتركيزهم على صفات السلوك بدلاً من الأفعال. وبمقدار ما جعلوا الأخلاق مشابهة للأستاطيقا، فإنهم مالوا إلى إغفال الخصائص الأخلاقية التى تميز الحكم الأخلاقى. وقد استخدمت كلمة «مالوا» عن عمد؛ لأننى لا أقصد أن أؤكد أنهم وحدوا الأخلاق والأستاطيقا، أو أنهم لم يقوموا بمجهود للتمييز بينهما عن طريق عزل الخصائص المحددة للحكم الأخلاقى .

وبالتأكيد لا يمكن أن يوصف آدم سميث – بصورة ملائمة – بأنه فيلسوف من فلاسفة نظرية الحاسة الخلقية. لأنه على الرغم من إعجابه بـ «هاتشيسون»، وتقديره لإنجازاته بوصفه فيلسوفًا أخلاقيًا، فإنه رفض بوضوح «كل تفسير لمبدأ الاستحسان، الذى يجعله معتمداً على عاطفة خاصة، تتميز عن كل عاطفة أخرى» [٢٧] . ويشبه سميث، فى نفس الوقت، فلاسفة نظرية الحاسة الخلقية فى ميله إلى تذويب الأخلاق فى السيكولوجيا . (كما أننى استخدم كلمة «ميل» عن عمد) . ويمكن أن نلاحظ هذا الميل عند هيوم أيضًا، على الرغم من وجود عنصر بارز من المذهب النفعى فى فلسفته الأخلاقية كما رأينا .

لقد مال الفلاسفة النفعيون الأوائل (ويمكن أن نقول ذلك بالنسبة للفلاسفة النفعيين بوجه عام) إلى رد الحكم الأخلاقي إلى إفادة عن النتائج. أعني أنهم مالوا إلى تفسير الحكم الأخلاقي بصفة خاصة بأنه إفادة تجريبية أو فرض .

إن لدينا - بالتالي - مدرسة الحاسة الخلقية بميولها السيكولوجية، وميلها إلى جعل الأخلاق شبيهة بالأستاطيقا، بينما لدينا - من ناحية أخرى - المذهب النفعي، الذي يميل بطريقته الخاصة إلى تجريد الحكم الأخلاقي من طابعه النوعي المحدد. ومن الطبيعي - بالتالي - ألا يرد بعض المفكرين على الأقل على هذه الميول إلا عن طريق الإصرار على الدور الذي يلعبه العقل في الأخلاق وعلى الطبيعة الذاتية لصواب أفعال معينة وخطئها، بغض النظر تمامًا عن تصور الثواب والعقاب وبعض الاعتبارات النفعية الأخرى. ومن أمثال هؤلاء المفكرين «ريتشارد برايس» الذي سبق موقف كانط في نواح معينة .

ريتشارد برايس (١٧٢٣ - ١٧٩١) هو ابن قسيس منشق، ودخل الكهانة. كتب في مسائل مالية وسياسية، كما أنه نشر بعض المواعظ. كما أنه دخل في جدال مع «بريستلي» **Rriestley** ، أيد فيه الإرادة الحرة ولا مادية النفس. وسنهتم هنا ، على أية حال ، بأفكاره الأخلاقية، كما يعبر عنها في كتابه «مراجعة المسائل الأساسية في الأخلاق » (١٧٥٧). يظهر في هذا الكتاب ، بوضوح ، أنه مدين لـ «كدورث» **Cudworth** ، و«كلارك» **Clarke**، من جهة، ولـ «بطلر» من جهة أخرى، الذي أعجب به إعجابًا شديدًا . كره «برايس» نظرية الحاسة الخلقية، كما طورها هيوم بصفة خاصة. فهي تفضل النزعة الذاتية، وتهجر اتجاه السلوك البشري إلى الغريزة والوجدان. إن العقل - وليس الانفعال - هو الموثوق به في الأخلاق. وللعقل كل حق في هذا الموقف في أنه يميز التمييزات الأخلاقية الموضوعية. فهناك أفعال صواب ذاتيًا. وهناك أفعال خاطئة ذاتيًا. ولا يعني «برايس» أن ننظر إلى الأفعال في الأخلاق دون أي اعتبار لقصد الفاعل، والغاية الطبيعية للفعل. لكن إذا نظرنا إلى الأفعال البشرية في مجموعها، فإننا نستطيع أن نميز صوابها وخطأها عن طريق العقل، اللذين ينتميان إلى الأفعال التي نهتم بها بصورة مستقلة عن النتائج مثل الثواب والعقاب. إن هناك - على الأقل - بعض

الأفعال تكون صواباً في ذاتها ولا تحتاج إلى تبرير أبعد عن طريق عوامل خارجية، تماماً كما أن هناك بعض الغايات القصوى «إن هناك - بلا شك - بعض الأفعال التي نستحسنها في نهاية الأمر، ولا يمكن أن ننسب لتبريرها سبباً، كما أن هناك بعض الغايات، التي نرغبها في نهاية الأمر ، ولا يمكن أن نقدم لاختيارها سبباً [٢٨] . وإذا لم يكن الأمر كذلك ، لن يكون هناك ارتداد لامتناه، كما يقول برايس .

أحيا «برايس» الآراء التي تمسك بها كُتاب أوائل مثل «كدورث» و «كلارك»، في عرضه فكرة الحدس العقلي للتمييزات الأخلاقية. وتعقب برايس المصدر التاريخي لإغفال هذه العملية العقلية عن طريق أنصار نظرية الحاسة الخلقية، والنزعة الذاتية التي تلتها، وتجريبية هيوم حتى نظرية لوك عن الأفكار، وتصوره للفهم. لقد استمد لوك كل الأفكار البسيطة من الإحساس والتفكير. غير أن هناك أفكاراً بسيطة وواضحة بذاتها يدركها الفهم أو يعاينها بصورة مباشرة. ومن بين هذه الأفكار فكرة الصواب والخطأ. وإذا خلطنا بين الفهم والخيال، فإننا نميل بالضرورة إلى أن نقيد مجال الفهم إلى حد كبير. إن «قوى الخيال ضيقة جداً، وإذا حصرنا الفهم في نفس الحدود، فإننا لا يمكن أن نعرف شيئاً وستتلاشى الملكة الخالصة نفسها. لا شئ أكثر وضوحاً من أن أحدهما يدرك - في الغالب - بينما يكون الآخر أعمى ... ويعرف أشياء توجد في أمثلة لا حصر لها، لا يستطيع الآخر أن يكوِّن عنها فكرة» [٢٩] . إن الاستدلال يدرس، عندما ننظر إليه على أنه قوة عقلية متميزة، العلاقات بين أفكار نمتلكها من قبل، لكن الفهم يعاين أفكاراً واضحة بذاتها ولا يمكن أن تنحل إلى عناصر مستمدة من التجربة الحسية .

ويلجأ برايس، في دفاعه عن قضية تقول إن الفهم يمتلك أفكاراً أصلية وواضحة بذاتها، إلى «الحس المشترك». وإذا أنكر شخص ما وجود هذه الأفكار، فيجب عليه ألا يحتج لأن الموضوع لا يقبل الجدل والحجة، إذ لاشئ أكثر وضوحاً

من أن المسألة نفسها التي هي موضع خلاف ونزاع تجبر على تأكيده [٣٠] . وعندما يلجأ برايس إلى الحس المشترك والمبادئ الواضحة بذاتها، فإنه يستبق إلى حد ما موقف فلسفة الحس المشترك الأسكتلندية. غير أن إصراره على أن فكرتي الصواب والخطأ بسيطتان، أو أنهما فكرتان «مفردتان» Single لا يمكن تحليلهما إلى ما هو أبعد، يستدعي إلى الذهن المذهب الحدسي الأخلاقي المتأخر .

ولا يتقيد «برايس» برفض العنصر الوجداني في الأخلاق، عندما يرفض نظرية الحاسة الخلقية. فالصواب والخطأ صفتان موضوعيتان للأفعال البشرية، ويدرك العقل هاتين الصفتين؛ لكن لدينا – بالتأكيد – وجدانات فيما يتعلق بأفعال وصفات بشرية، وتجد هذه الوجدانات تعبيراً في فكرتي الجمال الأخلاقي والقبح الذاتيتن. ولذلك، فإن ما يقوم به برايس هو أنه يطرد الوجدان من مكان محوري، ويحتفظ به بوصفه ملازمًا لحدس عقلي. وإدراك الاستحقاق وعدم الاستحقاق في الفاعلين، هو ملازم آخر للإدراك العقلي للصواب والخطأ في الأفعال. وإدراك الاستحقاق في الفاعل هو ببساطة إدراك أن هذا الفعل صواب، ولابد أن يثاب عليه الفاعل. ويتبع «برايس» بطلر في هذه المسألة. كما أنه يصر على أن الاستحقاق يعتمد على نية الفاعل. وإذا لم يمتلك الفعل «صوابًا سوريًا»، أي إذا لم يؤد بنية طيبة، فإنه لا يستحق التقدير .

يبدو أن الصواب والإلزام مترادفان عند برايس. فالطابع الملزم لفعل صواب ذاتيًا يرتكز ببساطة على صوابه، دون نظر إلى ثواب أو عقاب. والأريحية – بالتأكيد – فضيلة، على الرغم من أنها ليست الفضيلة الوحيدة ، وهناك شيء كهذا مثل حب الذات. غير أنه ينبغي على الإنسان – من حيث إنه كائن عاقل – أن يفعل ببساطة، من حيث المبدأ على الأقل، من احترام تعاليم العقل، وليس من الغريزة، أو العاطفة، أو الانفعال، «إن الطبيعة العقلية هي قانونه الخاص. إنه يمتلك بداخله مصدراً للفعل ومرشداً له لا يمكن أن يقمعه أو يرفضه. والاستقامة ذاتها غاية ، أي غاية قصوى، أي غاية تفوق كل الغايات الأخرى، تحكمها، وتوجهها، وتحددها، ولا يتوقف وجودها وتأثيرها على شئ تعسفي ..

والفعل من التعلق بها والميل إليها، يعنى الفعل بنور، واقتناع، ومعرفة، لكن الفعل من الغريزة هو فعل في الظلام، واتباع لمرشد أعمى. إن الغريزة تندفع وتتهور، لكن العقل يأمر [٣١] . ولذلك لا يمكن أن نصف فاعلاً – بصورة ملائمة – بأنه فاضل «إلا إذافعل من وعى بالاستقامة ، وبالنظر إليها على أنها قاعدته وغايته» [٣٢] . وعلى أية حال، تكون فضيلة الفاعل أقل باستمرار كلما فعل من ميل طبيعي، أو من الغريزة بدلاً من أن يفعل وفقًا لمبادئ عقلية خالصة [٣٣] . لقد وضع برايس في اعتباره الثواب والعقاب إلى حد أنه يعبر عن دهشته أن أي شخص ينسى أنه قد يحصل على ثواب لا حد له عن طريق الفعل بصورة فاضلة، بينما قد يعاني خسارة لا متناهية عن طريق الفعل خلافًا ويصر على أن الفضيلة هي «موضوع الرضا الرئيسي لكل إنسان فاضل : أي أن ممارستها هي ابتهاجه الرئيسي ، يولد الوعي بها سروره الأقصى» [٣٤] . بيد أن إصراره على الفعل بناء على مبادئ عقلية خالصة ، ومن نظر إلى صواب صحة الأفعال ، الذي يجبر الفاعل ووجهة نظره التي تقول إن فضيلة الإنسان تكون أقل في الدرجة إذا فعل من الغريزة أو ميل طبيعي تقترب بصورة واضحة من موقف كانط. ولم يستبعد كانط نفسه كل تصور للثواب من الأخلاق، لأنه على الرغم من أنه رأى أننا لا نفعل أفعالاً صحيحة وملزمة بالنظر ، ببساطة ، إلى الثواب ، فإنه اعتقد بالتأكيد أن الفضيلة تنتج بصورة قصوى السعادة ، أو تتحد بها . كذلك بالنسبة لبرايس ، لابد أن نتصور السعادة على أنها الغاية التي تتصورها العناية الإلهية، وتنتج الفضيلة السعادة . غير أن هذه السعادة تعتمد على «الاستقامة»؛ ولا يمكن أن نكون فاضلين بحق إذا لم نفعل أفعالاً صوابًا لأنها صواب .

٤ – درس «توماس ريد» (١٧١٠ – ١٧٩٦) **T.Reid**، ابن قسيس إسكتلندي ، في أبدرين ، وبعد سنوات من عمله قسيسًا في أبرشية «نيو ماشار» **New Macher** تم اختياره لوظيفة في «كلية الملك» وأبدرين ، ونشر كتابه «بحث في الذهن البشري على مبادئ الحس المشترك» عام ١٧٦٤ . وهكذا على الرغم من أن «ريد» كان أكبر من هيوم بسنة ، فإن عمله الأول (ما عدا كتابه مقال عن «الكم» ظهر متأخراً بصورة كبيرة عن كتابي هيوم «رسالة ..» و «بحوث..» وباختصار ، تم اختيار «ريد» أستاذًا لفلسفة

الأخــلاق فى جـلاسـجـو خليفـة لآدم سـميث ، بعـد أن نشـر عـمله «بحث فى الذهن البشرى ...» ونشر عام ١٧٨٥ مجلداً عنوانه « مقالات عن القوى الفاعلة للإنسـان » عـام ١٧٨٨ . وتم إعادة طبع هذين النوعين من المقالات معًا عدة مرات تحت عنوان «مقالات عن قوى الذهن البشرى» .

وبعد أن قرأ هيوم جزءًا من مسودة كتاب ريد «بحث ..» ، الذى سلَّمه إليه عن طريق دكتور «بلير» Blair ، كتب خطابًا إليه تضمن بعض التعليقات المفيدة . ويقول ريد فى معرض رده : «لا يبدو مذهبك بالنسبة لى متماسكًا فى كل أجزائه فحسب ، لكنه مستمد تمامًا من مبادئ متعارف عليها بوجه عام بين فلاسفة : مبادئ لا أشك فى صحتها على الإطلاق ، حتى إن النتائج التى استمددتها منها فى كتاب «رسالة فى الطبيعة البشرية» جعلتنى أشك فيها» . إنه زعم «ريد» بأن فلسفة هيوم «مذهب من النزعة الشكية ، لا يترك أساسًا للاعتقاد بأن شىء سوى نقيضه » [٣٥] . إنه يكوِّن - بالفعل - من وجهة نظر «ريد» «برهان الخلف» على النزعة الشكية . كما أنه نتاج تطور متسق لمضامين مبادئ معينة ، أو لمبدأ معين ، شارك فيه كُتاب مثل : لوك وباركلى ، وحتى ديكارت ، الذين لم يكونوا متسقين ودقيقين مثل هيوم فى استنتاج نتائج مناسبة من مقدماتهم. ولذلك ، لابد أن نفحص نقطة بداية عملية الاستدلال التى أدت فى النهاية إلى تناقض المعتقدات التى لابد أن يفعل بناء عليها كل الناس نوى الحس المشترك فى الحياة العامة .

وجـد «ريد» أساس الإزعاج كله فيما يسميه «بنظرية الأفكار» . ففى مقالة الأول [٣٦] ، كما فى كل مكان بالفعل ، يميز بين ثلاثة معان لكلمة «فكرة» . فالكلمة تعنى فى اللغة العادية تصوراً أو وعياً . ويعنى «ريد» فعل التصور أو الوعى . «فلكى تكون لدينا فكرة عن أى شىء ، لابد أن نتصورها . ولكى تكون لدينا فكرة متميزة ، يجب ألا نتصورها بتميـز . ولكن لا تكون لدينا فكرة بهذا المعنى العادى ، ربما لا يستطيع إنسـان أن يشك فيما إذا كانت لديه أفكار» [٣٧] . غير أن الكلمة لها معنى فلسفى ، ولا «تعنى بالتالى فعل الذهن الذى نطلق عليه التفكير أو التصـور ، بل تعنى موضـوعًا

مـا للتفكير» [٣٨] . ومن ثم لا تكون الأفكار شيئًا عند لوك سوى الموضوعات المباشرة للذهن فى التفكير . وقد برهن الأسقف باركلي - سائرًا على هذا الأسـاس - بسهولة على أنه لا وجـود لعـالم مـادى .. غيـر أن الأسقف لم يرد التخلى عن عالم الأرواح ... ولم يظهـر مستـر هيـوم مـحـاباة مـفضلة لعالم الأرواح . فـقد قـبل نظرية الأفكار فى درجتها الكاملة ، وأظهر - بالتالى - أنه لا وجود لمادة ولا ذهن فى الكون ؛ فلا شىء موجود سوى انطباعاته وأفكار [٣٩] . ولم يترك مذهب هيوم له - بالفعل - ذاتًا لكى يدعى امـتـلاك انطبـاعـات وأفكاره [٤٠] . ولذلك ، اقـتلعت الأفكار «التى أدخلت إلى الفلسـفة فى البداية فى الشكل الوضيع لصور أو تمثلات لأشياء مكوناتها بالتدريج وقـوضت وجـود كل شىء سـوى ذاتهـا ، وأكمل كتـاب هيـوم «رسالة ...» «انتـصـار الأفكار» الذى ترك الأفكار والانطباعات بوصفها الوجود الوحيد للكون [٤١] .

يستخدم «ريد» فى الهجوم على نظرية الأفكار طريقتين للاقتـراب من المسـألة . الطريقـة الأولى هى اللجـوء إلى الحس المشـتـرك ؛ إى إلى الاعتـقـاد العـام ، أو اقـتنـاع الناس العـاديين . فـالانسـان العـادى مقـتنع بأن مـا يدركه هو الشـمس ذاتهـا ، وليس أفكارًا أو انطبـاعـات. غيـر أن ريد لم يكتف باللجوء إلى اعتـقـادات «السـذج» . فـهـو يبرهن أيضًـا - مـثـلاً - على أنه لا وجود لأشيـاء كهذه مثل الأفكار «بـالمعنى الفلسفى للكلمـة» ؛ فهى أوهـام للفلاسـفة هذا الوهـم ؟ من الأخطاء الرئيسـية ، من وجهة نظر ريد ، افـتـراض لوك أن «الأفكار البـسـيطة» هى المـحـيطات الأوليـة للـمـعرفـة . إن «المذهب المثالى» يعلمنا أن العملية الأولى للذهن عن أفكاره هى الوعى البسيط ؛ أعنى التصور المجرد لشئ مـا دون أى اعتقـاد فيه ، وبعد أن نحصل على ألوان من الوعى البسيطة ، عن طريق مقارنتها معًا ، ندرك ألوانًا من الاتفاق أو الاختلاف بينها ؛ وهذا الإدراك لاتفاق الأفكار أو اختلافها هو ما نسميه بالاعتقـاد ، أو الحكم ، أو بالمعرفة . ويبدو لى - بالتـالى - أن ذلك كله وهم ، دون أسـاس فى الطبـيـعـة ... فـبدلاً من أن نقـول إننا نحصل على الاعتقاد أو المعرفة عن طريق وضعها معًا ، ومقارنة ألوان الوعى البسيطة ، يجب علينا بالأحرى أن نقول إننا أنجزنا ألوانًا من الوعى البسيطة عن طريق تحليل حكم طبيـعى وأصلى [٤٢] . لقد بدأ كل من لوك وهيوم بالعناصر المفتـرضـة للمعرفة ،

أعني بأفكار بسيطة عند لوك ، وبانطباعات عند هيوم ، ثم صوروا المعرفة بأنها – أصلاً – نتيجة ربط هذه المعطيات الأولية ، وإدراك اتفاقها أو اختلافها . بيد أن نسميه بالمعطيات الأولية هو نتيجة التحليل : أى أنه يكون لدينا فى البداية أحكام أصلية وأساسية . «كما تتضمن وعيا بسيطا ... فعندما أدرك شجرة أمامي ، فإن ملكتي الخاصة بالرؤية لا تقدم لي فكرة أو وعيًا بسيطًا عن الشجرة فحسب ، بل تقدم لي أيضًا اعتقاداً عن وجودها ، وشكلها ، وبعدها وعظمها ، ولا أحصل على هذا الحكم أو الاعتقاد عن طريق مقارنة أفكار ، لأنه يتضمن في الطبيعة الخالصة للإدراك [٤٣] .

ومن ثم «فإن هذه الأحكام الأصلية والطبيعية جزء من ذلك الأثاث الذى أعطته الطبيعة للفهم البشرى . إنها إلهام من الله ، لا تقل عن أفكارنا أو ألوان الوعى البسيطة ... إنها تكون ما نسميه « بحس البشر المشترك » ونصف ما يناقض أى مبدأ من هذه المبادىء بصورة جلية واضحة ، بأنه خلف واستحالة[٤٤] وإذا أثبت فلاسفة أن الأفكار موضوعات مباشرة للتفكير ، فإنهم مجبرون على أن يستنتجوا فى النهاية أن الأفكار هى الموضوعات الوحيدة لأذهاننا ، ولم يستنتج لوك هذه النتيجة ، فقد استخدم كلمة «فكرة» بمعانى عديدة ، وهناك عناصر مختلفة ، وغير متسقة بالفعل، فى كتاباته. غير أن هيوم استنتج فى النهاية ، النتائج المنطقية من مقدمات لوك (التي يمكن ردها إلى ديكارت) ، وبفعله هذا ، كان مضطراً إلى أن ينكر مبادئ الحس المشترك ، أى أحكام البشر الأصلية والطبيعية ، ولذلك ، فإن نتائجه خلف وغير معقولة ، والعلاج هو معرفة مبادئ الحس المشترك ، أى أحكام البشر الأصلية ، والتسليم بأن « نظرية الأفكار » عديمة الفائدة ، ووهم ضار .

ويعنى « ريد » بأحكام الطبيعة ومبادىء الحس المشترك مبادىء واضحة بذاتها . « إننا ننسب إلى الذهن مهمتين ؛ أو درجتين . الأولى هى الحكم على أشياء واضحة بذاتها ، أما الثانية فهي استنتاج نتائج ليست واضحة بذاتها من نتائج واضحة بذاتها . الأولى هى مجال الحس المشترك ، والمجال الوحيد له[٤٥] . واسم « الحس المشترك » مناسب ؛ لأنه « لا توجد فى القطاع الأعظم من البشر درجات أخرى للذهن »[٤٦] . إن قوة استنباط نتائج من مبادئ واضحة بذاتها بطريقة منظمة ونسقية لا توجد فى كل

شخص ، على الرغم من أن كثيراً من الناس يمكنهم أن يتعلموا أن يفعلوا ذلك . لكن قوة رؤية حقائق واضحة بذاتها توجد فى كل الموجودات التى تستحق أن توصف بأنها عاقلة . وهى « هبة خالصة من السماء » [٤٧] : ولذلك لا يمكن اكتسابها إذا لم يكتسبها المرء .

ما هى علاقة الحس المشترك بهذا المعنى الخاص للمصطلح بالحس المشترك بالمعنى «العام» للمصطلح ؟ إجابة «ريد» هى أن نفس درجة الفهم التى تجعل شخصا ما قادرا على أن يكتشف ماهو صادق وماهو كاذب فى المسائل الواضحة بذاتها ، ويعى بتميز [٤٨] .

ولذلك هناك كما يرى ريد مبادئ عامة تكون الأساس لكل استدلال ولكل علم . ونادرا ماتقبل هذه المبادئ العامة برهانا مباشرا ، ولاتحتاج إليه . ولايحتاج الناس إلى تعلمها ؛ لأنها كذلك من حيث إن كل الناس ذوى فهم مشترك يعرفونها ، أو أنها كذلك على الأقل من حيث إنها تجد قبولا ، بمجرد أن تفترض وتفهم [٤٩] . لكن ماهى هذه المبادئ ؟ يميز ريد بين حقائق ضرورية ، وعكسها مستحيل ، وحقائق عارضة Contingent ، وعكسها ممكن . وتضم كل فئة «مبادئ أولى» . ومن بين المبادئ الأولى التى تنتمى إلى الفئة الأولى البديهيات المنطقية (على سبيل المثال ، قولنا : كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة) ، والبديهيات الرياضية ، والمبادئ الأولى للأخلاق والميتافيزيقا . ومن أمثلة المبادئ الأخلاقية الأولى التى يقدمها ريد قولنا ينبغى أن لا يلام إنسان على عمل لم يكن فى استطاعته منعه»[٥٠] . ويبدو لى أن هذه البديهيات الأخلاقية لاتمتلك يقينا أقل من بديهيات الرياضيات[٥١] ويضع ريد تحت المبادئ الميتافيزيقية الأولى ثلاثة مبادئ «لأن مستر هيوم لم يشك فيها» [٥٢] . المبدأ الأول هو «لابد أن يكون الكيفيات التى ندركها عن طريق حواسنا موضوعا نسميه «بالجسم» ، ولابد أن يكون للأفكار التى نعيها موضوع ، نسميه «بالذهن [٥٣] . وكل الناس العاديين يعرفون هذا المبدأ من حيث إنه صادق ، وتعبر اللغة العادية عن هذه المعرفة . والمبدأ الميتافيزيقى الثانى هو «مايوجد لابد أن تكون له علة أوجدته» [٥٤] . والمبدأ الثالث هو «يمكن أن نستدل على التدبير والذكاء (العقل) الموجودين فى العلة من علامات لها توجد فى المعلول» [٥٥] .

ونجد من بين المبادئ الأولى للحقائق العارضة «أن تلك الأشياء التي تحدث بالفعل أتذكرها بصورة متميزة» [٥٦] ، و «أن تلك الأشياء التي توجد بالفعل ندركها بصورة متميزة عن طريق حواسنا ، وتكون على النحو الذى ندركها عليها» [٥٧] ، و «أن الملكات الطبيعية التي نميز بواسطتها الصدق من الخطأ ليست مضللة وخاطئة» [٥٨] و«مايوجد في ظواهر الطبيعة قد يكون مشابها لما يوجد فى ظروف متشابهة» [٥٩] . ومن بي المبادئ الأولى التى يذكرها ريد أيضا أن درجة ما من السيطرة على أفعالنا ، وعلى تحديدات إرادتنا ، وأن هناك حياة وعقلا فى أقراننا الذين نتعامل معهم .

واعتقد أنه جلى بالتالى ، أن هذه المبادئ الأولى ذات أنواع مختلفة . ويذكر «ريد» من بين البديهيات المنطقية قضية تقول إن مايمكن أن يقره جنس ما بصورة صادقة ، يمكن أن يقره النوع بصورة صادقة . إن لدينا هنا قضية تحليلية . ويجب علينا أن نعرف فقط معنى لفظى «جنس» و «نوع» لكى نرى أن القضية صادقة . لكن هل يمكن أن نقول نفس الشئ عن صحة التذكر أو وجود العالم الخارجي ؟ ليس من المحتمل أن «ريد» يعتقد أنه يمكن أن نفعل ذلك ؛ لأنه يصنف القضايا التى لها صلة بالذاكرة ووجود العالم الخارجي بوصفها مبادئ أولى عن حقائق عارضة . فبأى معنى – إذن – تكون واضحة بذاتها ؟ يقصد ريد بوضوح على أقل تقدير أن هناك ميلا طبيعيا للاعتقاد بها ، فعندما يتحدث عن القضية التى تقول إن الأشياء التى توجد بالفعل ندركها عن طريق الحواس ، وإنها تكون على النحو الذى ندركها عليه ، فإنه يرى : «أنها قضية واضحة لدرجة أننا لانحتاج إلى برهان على أن كل الناس منساقون بالطبيعة إلى أن يثقوا بوضوح فى شهادة حواسهم المتميزة ، قبل أن يكون لديهم أى انحراف من أضرار التعليم أو الفلسفة [٦٠] . كما أنه عندما يتحدث عن المبدأ المرتبط باطراد الطبيعة ، أو الاطراد المحتمل ، فإنه يرى أنه لايمكن أن يكون ، ببساطة ، نتاج التجربة على الرغم من أن التجربة تؤكده . لأن «المبدأ ضرورى بالنسبة لنا قبل أن نستطيع أن نكتشفه عن طريق الاستدلال ، ويكون – بالتالى – جزءا من تكويننا ، وينتج معلولاته قبل استخدام الذهن» [٦١] . وبمعنى آخر ، إن لدينا ميلا طبيعيا لأن نتوقع أن مجرى الطبيعة يبرهن على أنه قد يكون مطرداً .

إن القضايا التي تكون تحصيل حاصل بصورة واضحة لاتسبب صعوبة . فإذا افترضنا معاني الالفاظ ، فإنه لايمكن إنكارها دون وقوع في الخلف والاستحالة . وعلى الرغم من أن وجود القضايا الإخبارية الضرورية مسألة خلافية ، فإن ريد يتمسك برأيه بأن هناك قضايا كهذه . إنني أعني أنه يمكن التعبير عن الخلاف والجدال بين «ريد» وهيوم في هذه المسألة بوضوح . بيد أن الخلاف والجدال ليس واضحًا تمامًا عندما يمتد إلى اعتقاد طبيعي فيما يسميه ريد بالمبادئ الأولى عن حقائق عارضة ، ولم يجعله «ريد» واضحا إن هيوم لم ينكر أن هناك اعتقادات طبيعية ، وكان على وعي تام بأن هذه الاعتقادات الطبيعية تكون أساسا أو إطارا لحياة عملية . إنه يصدر بالفعل في بعض الأحيان تأكيدات انطولوجية ، مثلما يقول إن الناس ليسوا شيئا سوى حزم أو تجمعات من إدراكات مختلفة ؛ لكنه - بوجه عام - لايهتم بإنكار قضية معطاة ، بل يهتم بفحص أسس تأكيد القضية . فلا يقول هيوم - مثلا - إنه لاوجود لعالم خارجي ، أو أن مجرى الطبيعة غير متوقع تماما حتى إننا لانعتمد على الاطراد على الاطلاق : إنه يهتم بفحص أسس الاعتقادات التي يمكن أن ننسبها بصورة عقلية ، تلك التي يشارك فيها مع الآخرين بوجه عام . ولذلك ، من حيث إن ريد يلجأ إلى اعتقاد طبيعي ، أي إلى ميول طبيعية وإلى القبول العام للبشر ، فإنه ملاحظاته لاتمت بصلة كبيرة من حيث إنها ضد هيوم . إن ريد أدرك - بالفعل - أن هيوم يتحدث عن اعتقادات طبيعية ، غير أنه يميل إلى تقديمه على أنه ينكر ما لم ينكره بالفعل . ولو أن ريد أثبت أن مايسميه بالمبادئ الأولى تقبل البرهان ، لكان الخلاف والجدال مع هيوم واضحا بصورة كافية . فهل يمكن - مثلا - البرهنة على صحة الذاكرة أم لا ؟ غير أن ريد لايعتقد أن مبادئه الأولى تقبل البرهان . إنه عندما يتحدث عن صحة الذاكرة (من حيث المبدأ) ، يقول إن المبدأ يمتلك إحدى العلامات الأكيدة لمبدأ أول ؛ أعني أنه لايزعم أحد البرهنة عليه ، على الرغم من أنه لايشك فيه إنسان عاقل . بيد أن هيوم كان يعي جيدا أن الناس يميلون بطبيعتهم إلى الاعتقاد في أن التذكر موثوق به من حيث المبدأ . ويرجع ريد إلى قبول الشهادة في المحاكم ، ويلاحظ أن «ماهو خلف وغير معقول في المحكمة (أي ليس هناك اهتمام بالشهادة) هو كذلك في كرسي الفيلسوف» [٦٢] . غير أن هيوم لم يحلم - بالطبع - بافتراض أن الشهادة

الخاصة بالوقائع التى نتذكرها لا تقبل على الإطلاق ، وأنه لا أحد يثق فى تذكره أو تذكرها . إن ريد ينتقل - بالفعل - إلى التسليم بأن «مستر هيوم لم يشك - بقدر ما أتذكر - فى شهادة الذاكرة بصورة مباشرة» (٦٣) ، على الرغم من أنه يضيف مباشرة أن هيوم أرسى المقدمات التى أطاح عن طريقها سلطة التذكر ، تاركا لقارئه أن يستنتج النتيجة المنطقية . لكن من الخطأ افتراض أن هيوم كان ينوى - حتى عن طريق التضمن - أن يدمر تلك الدرجة من الاعتماد على الذاكرة التى يطعيها له حس مشترك متدبر فى الأمور . إنه لم يقصد ذلك بقدر ما يقصد إنكار أن هناك أى علاقات علية ، وافتراض أنه يجب ألا نعتمد على قوانين علية من الناحية العملية . وبالتالى نستطيع أن نقول - بوجه عام - إن سوء فهم ريد لما كان يقصده هيوم أفقده القوة أحيانا .

إذا صورنا موقف ريد على أنه يلجأ - ببساطة - إلى الإقناع ، أو إلى رأى غير الفلاسفة من حيث إنه برهان على صدق المبادئ الأولى ، فإن ذلك ليس عرضا منصفا له (أى لموقفه) بالطبع . فما فعله هو اهتمام بالقبول العام ، عندما نرتبط بعدم قدرة على الشك ، إلا ربما فى كرسى الفيلسوف الشاك ، من حيث إنه إشارة إلى أن قضية معينة هى مبدأ أول . إن المبادئ الأولية لايمكن البرهنة عليها ، وإلا فإنها لن تكون مبادئ أولى . إنها قضايا تعرف حدسيا . غير أن ريد لايقدم كما يبدو لى أى تفسير متسق واضح تماما للطريقة أو الطرق التى نعرف عن طريقها الأنواع المختلفة للمبادئ الأولى . فهو يشرح - بالفعل - وجهة نظره فى بعض الحالات . فبرهان البديهيات الرياضية - مثلا - لايميز حتى يصل الناس إلى درجة معينة من نضج الفهم . إذ يجب على الطفل أن يكون التصور العام عن الكم ، وأكبر ، وأقل ، ويساوى ، والمجموع ، والفرق ، ولابد أن يعتاد على أن يحكم على هذه العلاقات فى مسائل الحياة العامة ، قبل أن يستطيع أن يدرك برهان البديهية الرياضية ، ويدرك أن الكميات المتساوية ، التى تضاف إلى كميات متساوية ، تكون كميات متساوية . وعلى نحو مماثل يصل حكمنا الأخلاقى أو الضمير إلى النضج من بذرة غير مدركة ، يغرسها خالقنا (٦٤) . إن لدينا هنا تفسيرا صريحا ومعقولا . ويحصل الإنسان على أفكار ، أو يتعلم معنى ألفاظ معينة فى مجرى التجربة ، ويستطيع أن يرى الصدق الواضح بذاته لقضايا

معينة تحتوى أو تفترض هذه الألفاظ . وإذا قيل إن المبادئ تنتمي إلى تكوين الطبيعة البشرية ، فإن ذلك يعني أن لدينا قوة طبيعية لتمييز الصدق الواضح بذاته لهذه المبادئ ، بيد أن هذه المبادئ لاتعرف بصورة سابقة على التجربة . لكن عندما يتحدث ريد عن القضية التى تقول إن الكيفيات المدركة المحسوسة ، والأفكار التى نعيها ، لابد أن يكون لها موضوعات ، أعنى الجسم والذهن ، فإنه يتحدث عن مبادئ الاعتقاد فى الطبيعة البشرية ، التى لانستطيع أن نقدم لها تفسيرا آخر سوى أنها تنتج بالضرورة من تكوين ملكاتنا» [٦٥] . ويصنف هذا المبدأ ، مثل البديهيات الرياضية ، بوصفه مبدأ أول لحقائق ضرورية . وعندما نتجه إلى المبادئ الأولى للحقائق العارضة ، فإننا نجد ريد يقول عن مبدأ اطراد الطبيعة إنه «جزء من تكويننا ، وينتج معلولاته قبل استخدام الذهن» [٦٦] . إن المبدأ سابق على التجربة ؛ «لأن كل تجربة تقوم على اعتقاد مؤداه أن المستقبل سيكون على غرار الماضى» [٦٧] . إننا مجبرون عن طريق طبيعتنا على أن نتوقع أن المستقبل سيكون على غرار الماضى . إن هناك نوعا من التوقع الطبيعى الذى لايتزعزع .

وربما تكون طرق الحديث هذه متسقة . وعندما يتحدث ريد عن المبدأ الذى يقول إن الملكات الطبيعية التى نميز بواسطتها الصدق من الخطأ ليست مضللة أو خاطئة ، فإنه يرى «أننا مضطرون إلى أن نثق بقوة الاستدلال والحكم ، ولايمكن أن نشك فى هذه المسألة ، لأنها تضر تكويننا» [٦٨] . كما أنه يؤكد أنه «لايتصور إنسان هذا المبدأ ، إلا عندما يتأمل أسس المذهب الشكي ؛ مع إنه يحكم آراءه بلا استثناء» [٦٩] .

ولذلك ، يبدو أنه يقول : أولا ، هناك ميل طبيعى لايتزعزع للثقة بقوانا الذهنية . ثانيا : لاتعرف هذه القضية بوضوح بوصفه صادقة من البداية . وقد يقول أقوالا مماثلة ، ليس عن مبدأ اطراد الطبيعة فحسب ، بل أيضا عن مبدأ العلية ، الذى ينظر إليه على أنه مبدأ ميتافيزيقي وضرورى . لكنه يميل – كما أعتقد – إلى أن يترك قراءه بانطباع هو أن مبدأ مثل : صحة التذكر ، ووجود العالم الخارجى ، هى مبادئ واضحة بذاتها ؛ بمعنى أن لدينا دافعا طبيعيا لايتزعزع للاعتقاد فيها ؛ فى حين أن البديهيات الرياضية – مثلا – واضحة بذاتها ؛ بمعنى أنه حالما يكون لدينا معانى

ألفاظ معينة نرى علاقات ضرورية بينها . ولذلك ، فإن ما افترضه هو أن ريد يؤكد وجود عدد معقول من مبادئ أولى من أنواع مختلفة دون أن يقدم تفسيرا واضحا للمعنى الدقيق أو المعاني الدقيقة التي يقال بها أنها واضحة بذاتها ، ومبادئ أولى ، وجزء من تكوين طبيعتنا . ومن الممكن أن نوفق بين طرق حديثة متعددة ، ونقدم تفسيرا يشمل كل مبادئه الأولى ، غير أنى لا أعتقد أن ريد قدمه . وإذا أراد أن يقدم تفسيرات مختلفة لأنواع من المبادئ الأولى ، فإنه قد يجعل المسألة أكثر وضوحًا مما فعل في حقيقة الأمر .

يميل ريد أحيانا إلى أن يستجدى رضا الجماهير بالاستهزاء عمليا من فلاسفة معينين (مثل باركلى) ، وبالإعلان عن أنه يدافع عن «العوام» . بيد أن فلسفته في الحس المشترك هي مجرد قبول لآراء الجمهور ، ورفض للفلسفة الأكاديمية . إنه يرى أن الفلسفة لابد أن تؤسس في التجربة المشتركة ، وإذا وصلت إلى نتائج متباينة تناقض التجربة المشتركة وتصارعت مع الاعتقادات التي يقيم عليها كل شخص ، حتى الفلاسفة الشكاك ، حياته من الناحية العملية بالضرورة ، فإنه لابد أن يكون هناك شئ خاطئ فيها . وهذه وجهة نظر حسنة السمعة تماما عن الفلسفة . وهى وجهة نظر لم تبطلها ألوان من عدم الدقة التاريخية عند ريد ، وألوان من سوء التقديم لوجات نظر أخرى .

ولابد أن نضيف أن ريد لم يتمسك بالحس المشترك على منوال واحد ، إذا كنا نعنى بالحس المشترك الاعتقاد الطبيعى لرجل الشارع . فعندما نتحدث – مثلا – عن اللون ، فإنه يقول في البداية «لايعنى كل الناس ، الذين لم ترشدهم الفلسفة الحديثة ، باللون إحساسا من إحساسات الذهن ، ليس له وجود عندما لايدرك ، ولكن يعنون به كيفية من كيفيات الأجسام أو تعديلا يبقى هو نفسه سواء أدرك أو لا» [٧٠] . ثم يستمر في التمييز بين مظهر اللون ، واللون نفسه ، من حيث إنه كيفية لجسم ما . فاللون ذاته هو علة مظهر اللون ، وهو غير معروف في ذاته . لكن مظهر اللون القرمزى – مثلا – يرتبط في الخيال بعلَّته ارتباطًا وثيقًا حتى «إنهم يميلون إلى أن يخطئوا ويظنوا أنهما شيء واحد ، على الرغم من أنهما يختلفان ولايتشابهان في الواقع حتى أن

الأول يكون فكرة في الذهن ، في حين أن الثاني يكون كيفية لجسم ما واستنتج – بالتالي – أن اللون ... قوة معينة أو صفة فى أجسام تعرض للعين ظاهرا فى يوم جميل ... [٧١] . إن ريد لم يتردد – بالفعل – فى أن يقول إن «إحساساتنا لاتشبه أيا من كيفيات الأجسام» [٧٢] . وربما يكون من المدهش إلى حد كبير أن نسمع هذه الأقوال من شفاه بطل من أبطال العوام . لكن الحقيقة هى – بالطبع – أنه على الرغم من أن ريد أثبت أن الفلسفة تخرج باستمرار بخسارة وخزى فى النزاع غير المتكافئ بينها وبين الحس المشترك» [٧٣] ، فإنه لم يقيد نفسه بتكرار وجهات نظر أناس بريئين من كل فلسفة وعلم .

٥ – ومن بين أصدقاء ريد «جورج كامبل» G. Camlpbell (١٧١٩– ١٧٩٦) ، الذى أصبح رئيس «كلية ماريشال» ، فى أبدرين ، عام ١٧٥٩ ، وأستاذا للاهوت فى هذه الكلية عام ١٧٧١ . يدرج فى كتابه «فلسفة البلاغة» تحت العنوان العام للقضايا التى يعرف صدقها حدسيا : البديهيات الرياضية ، وحقائق الوعى والمبادئ الأولى للحس المشترك . ويشير إلى أن بعض البديهيات الرياضية ، تبين معانى الألفاظ فقط ، على الرغم من أن ذلك لايصدق – فى رأيه – على كل المبادئ الرياضية . وتضم حقائق الوعى – مثلا – تأكيد وجود المرء . أما بالنسبة لمبادئ الحس المشترك فتضم : مبدأ «العلية» ، ومبدأ اطراد الطبيعة ، ووجود الجسم وصحة التذكر عندما يكون واضحا . ولذلك يعطى للحس المشترك معنى أكثر تحديدا من المعنى الذى أعطاه له ريد .

٦ – ومن أكثر الفلاسفة شهرة من «كامبل» «جيمس أوزوالد» J. Oswald (الذى توفى عام ١٧٩٣) ، وهو مؤلف كتاب «اللجوء إلى الحس المشترك للدفاع عن الدين» ، وجيمس بيتى J. Beattie (١٧٣٤ – ١٨٠٣) ، الذى اختير عام ١٧٦٠ أستاذا لفلسفة الأخلاق والمنطق فى «كلية ماريشال» ، بأبردين ، ونشر كتابه «مقال عن الحقيقة» عام ١٧٧٠ لاينقد فيه آراء هيوم لحسب ، بل يتلذذ أيضا بكلام خطابى وتنديد فى فقرات تعبر – بلا شك – عن سخط شديد ، لكنها تبدو أنها فى غير موضعها فى عمل فلسفى . وغضب هيوم ، ونكرت بعض تعليقاته . يذكر «بيتى» فى كتابه «مقال عن الحقيقة» أن : «الحقيقة» ! ليست هناك حقيقة فيها ، إنها حجم هائل يقع فى حجم

صحيفة الكتاب» . ويتحدث عن مؤلفه بوصفه «ذلك القرين المعاند ، بيتي» . غير أن الكتاب تمتع بنجاح كبير . فقد كان الملك جورج الثالث مسرورا وكافأ بيتي بمعاش سنوى . ومنحته جامعة أكسفورد درجة الدكتوراه فى القانون المدنى .

يبحث فى الجزء الأول فى كتابه «مقال عن الحقيقة» فى معيار الحقيقة . ويميز بين الحس المشترك ، الذى يدرك حقيقة واضحة بذاتها ، والذهن (الاستدلال) . تقوم المبادئ الأولي للحقيقة ، التي يوجد منها عدد معقول . على بينتها الخاصة ، التى تدرك حدسيا عن طريق الفهم [٧٤] لكن كيف نميز بين مبادئ أولي للحس المشترك وبين أهواء محضة ؟ يعالج بيتى هذا السؤال فى الجزء الثانى . ويبين لنا التأمل فى الرياضيات أن معيار الحقيقة هو ذلك المبدأ الذى يجبر اعتقادنا عن طريق بينته الذاتية الخاصة [٧٥] . وهذا المبدأ هو «إحساس معروف بصورة حسنة» فى الفلسفة الطبيعية . لكن متي يكون الإحساس معروفا بصورة حسنة ؟ أولا : لابد أن أكون مستعدا ، من تلقاء نفسى ، إلي أن انحصر فيه دون تردد . ثانيا : لابد أن تكون الإحساسات التى نستقبلها متشابهة فى ظروف متشابهة [٧٦] . ثالثا : لابد أن أسأل نفسى « هل عندما أفعل بناء على الافتراض الذى يقول إن الملكة التى نتحدث عنها معروفة بصورة حسنة ، أقول هل تؤدى بى هذه الملكة إلى ضرر أو عناء ؟» [٧٧] . رابعا : لابد أن تطابق الإحساسات التى تنقل بعضها بعضا ، وتطابق إدراكات ملكاتى الأخرى . خامسا : لابد أن تطابق إحساساتى إحساسات الآخرين . أما الجزء الثالث من كتاب «مقال ...» فيخصصه «بيتى» ، بحسب ماهو معترف ، لاعتراضات موجهة ضد نظرياته . غير أن بيتي ينتهز الفرصة لكي يقدم لنا آراءه عن عدد كبير من الفلاسفة ورأيه ضعيف جدا فى معظم الحالات . وهو يكن احتراما واضحا لأرسطو ، أما ريد فلم يتعرض للهجوم بالتأكيد . لكنه صور الأسكولائيين بوصفهم مجرد بارعين لفظيين ، وقدم العدد الأكبر من المذاهب الفلسفية الحديثة بوصفها تشارك فى المذاهب الشكية ، أو بوصفها نماذج لمذاهب شكيه ، «تلك النتاجات غير الطبيعية ، والتدفقات الخسيسة لقلب قاس» [٧٨] . ويميل بيتي إلى إعطاء انطباع هو أن لديه استخداما قليلا جدا للفلسفة اللهم إلا من حيث إنها وسيلة للهجوم على الفلسفات والفلاسفة .

٧ – و دوجالد ستيوارت D. Stewart (١٧٥٣ – ١٨٢٨) أكثر أهمية من بيتي . بعد أن درس في جامعة أدنبرة ، قام بتدريس الرياضيات هناك ، وفي عام ١٧٧٨ قام بتدريس فلسفة الأخلاق أثناء غياب البرفسور آدم فرجسون A. Ferguson [٧٩] . وعين ستيوارت خليفة له . وفي عام ١٧٩٢ نشر المجلد الأول من كتابه «مبادئ فلسفة الذهن البشرى» ، الذى لم يظهر منه المجلد الثانى والثالث حتى عام ١٨٢٧ . ونشر كتابه «مجمل فلسفة الأخلاق» عام ١٧٩٣ ، ونشر كتابه مقالات فلسفية عام ١٨١٠ . وفى عام ١٨١٥ و ١٨٢١ ظهر الجزءان من كتابه «رسالة تبين تقدم الفلسفة الميتافيزيقية ، والأخلاقية ، والسياسية منذ إحياء الآداب فى أوربا» الذى كتبه لكى يكمل «دائرة المعارف البريطانية» . ونشر أخيرا كتابه «فلسفة القوى الفعالة والأخلاقية» عام ١٨٢٨ ، قبل أسابيع قليلة من وفاته . كان ستيوارت محاضرا بارعا ومؤثراً ، يجذب الطلاب حتى من الخارج . وأقيم نصب تذكارى فى أدنبرة بعد وفاته تخليداً لذكراه . إنه لم يكن مفكراً أصيلاً بصفة خاصة ؛ بيد أنه كان رجلا ذا ثقافة واسعة ، ومنح قوة التفسير والعرض .

يشير ستيوارت فى مقدمة كتابه «مجمل فلسفة الأخلاق» إلى أن معرفتنا بقوانين الطبيعة هى نتاج الملاحظة والتجربة تماما ؛ لأنه لاتوجد حالة ندرك فيها ارتباطا ضروريا بين حدثين متتابعين ، بحيث قد يساعدنا على أن نستدل أحدهما من الآخر عن طريق الاستدلال قبليًا . إننا نجد من التجربة أن أحداثا معينة تقترن بثبات ، حتى إننا عندما نرى الحدث الأول ، نتوقع الحدث الثانى ، بيد أن معرفتنا فى هذه الحالات لا تجاوز الواقع [٨٠] . إنه يجب علينا أن نستخدم الملاحظة ، والتجربة المنظمة حتى نصل بصورة استقرائية إلى قوانين عامة ، نستطيع أن نستدل منها بصورة استنباطية (أى بصورة تركيبية) على معلولات .

وقد تبدو وجهة النظر هذه لا تتفق مع وجهة نظر ريد . لكن على الرغم من أن ريد أثبت أن صدق القضية التى تقول إن كل شىء له علة يعرف بصورة حدسية ، فإنه لم يثبت أن التجربة يمكن أن تخبرنا عن ارتباطات ضرورية معينة فى الطبيعة . «إن البديهيات العامة ، التى ترتكز على التجربة ، لاتمتلك إلا درجة من الاحتمال تناسب

مدى تجربتنا ، ولابد أن نفهمها باستمرار حتى نترك مجالا للاستثناءات إذا اكتشف المستقبل ، أى التجربة أيا منها [٨١] . إننا نستطيع ، كما يرى ريد ، أن نستدل على وجود الله ، من حيث إنه علّة لأشياء ممكنة ومتغيرة ، بيقين مطلق . لكن بغض النظر عن هذا الصدق ، أى بغض النظر عن مبادئ أولى واضحة بذاتها ، ومما يمكن أن نستنبطه منها بصورة دقيقة ، فإننا نترك للتجربة والاحتمال . ويقدم قانون الجاذبية بوصفه قانونًا احتماليًا ؛ بمعنى أن الاستثناءات ممكنة فى المبدأ . ولذلك فإن وجهة نظر ستيوارت عن الفلسفة الطبيعية ليست غريبة عن وجهة نظر ريد كما يبدو من الوهلة الأولى .

ويلاحظ ستيوارت أن الإصلاح فى الفيزياء الذى حدث ابان القرنين الماضيين لم يمتد بنفس الدرجة إلى فروع أخرى من المعرفة ؛ بصفة خاصة إلى معرفة الذهن . لأن كل معرفتنا بالعالم المادى تقوم - أساسًا - على حقائق تؤكدها الملاحظة ، فكذلك تقوم كل معرفتنا بالذهن البشرى أساسًا ، على حقائق لدينا عنها دليل وعينا الخاص . وسيؤدى فحص دقيق لهذه الوقائع - مع الوقت - إلى المبادئ العامة للتكوين البشرى . ويكون بصورة تدريجية علما للذهن ليس أقل فى اليقين من علم الجسم . وتقدم أعمال ريد نماذج كثيرة ذات قيمة من هذا النوع من البحث [٨٢] .

إن الهدف العام الذى يفترضه ستيوارت لأبحاث فى السيكولوجيا هو أن يعطى ، بالتالى ، طابع العلم لهذا النوع من الدراسة . ويتضمن ذلك تطبيق المناهج التى برهنت على أنها ناجحة فى الفيزياء على السيكولوجيا . إن المعطيات التى تُدرس تختلف ، بالطبع ، عن المعطيات التى يدرسها علماء الفيزياء . بيد أنه يجب استخدام منهج علمى مماثل . وإذا كان يتحتم على السيكولوجيا أن تكتسب طابع العلم ، فمن المهم جدا أن لاتختلط بالميتافيزيقا . لقد ترك الفلاسفة الطبيعيون أو علماء الفيزياء للميتافيزيقيين ، فى العصور الحديثة ، كل التأملات فى طبيعة ذلك الجوهر الذى يتكون منه العالم المادى ، لقد تركوا لهم التأملات فى إمكان كونه مخلوقا أو عدم إمكانه مخلوقًا ... وحتى التأملات فى حقيقة وجوده ، المستقل عن وجود الموجودات المدركة : وحصروا أنفسهم فى مجال ملاحظة الظواهر الوضيع الذى تظهره ، ومجال التيقن من

قوانينها العامة ... وليس هناك أحد معرض - الآن - لخلط هذه الفلسفة التجريبية بالتأملات الميتافيزيقية التى ذكرناها توا ... وثمة تمييز مشابه يتم بين المسائل التى قد تؤكد بالنسبة للذهن البشرى ... فعندما نثبت حقيقة عامة ، مثل القوانين المتعددة التى تنظم تداعى الأفكار ، أو اعتماد الذاكرة على خطأ الذهن الذى نسميه بالانتباه ، فإن ذلك ماينبغى علينا أن نهدف إليه جميعا فى هذا الفرع من العلم . وإذا لم نجاوز الحقائق التى لدينا عنها دليل وعينا الخاص ، فإن نتائجنا لن تكون أقل يقينا من النتائج الموجودة فى الفيزياء [٨٣] .

لقد ضيق ستيوارت مجال السيكولوجيا بغير حق ، ونظر إلى بعض الأبحاث التى لا تصنف - عادة - بهذه الطريقة على أنها «ميتافيزيقية» [٨٤] . غير أن المسألة المهمة الخاصة بمناقشته لعلم الذهن هى منهجه الاستقرائى ، وإصراره على عدم خلط العلم بالتأمل . وحتى على الرغم من أنه يميل - أحيانا - إلى أن يضيق البحث السيكولوجى ومجاله بغير حق ، فإن ذلك لايعنى أنه يغفل الحاجة إلى فروض مكونة فهو على العكس يوبخ أنصار بيكون الذين رفضوا الفروض ، ولجأوا إلى عبارة نيوتن الشهيرة «أننى لم أتخيل فروضا» ، مأخوذة بمعنى حرفى . ولابد أن نميز بين الفروض التى «لامبرر لها» والفروض التى تدعمها ترجيحات تفترض عن طريق المماثلة. وتظهر فائدة الفرض عندما يتم التحقق أو التأكد من النتائج التى تستمد منه، لكن حتى الفرض الذى يظهر أنه كاذب فيما بعد ، قد يبرهن على أنه ذو فائدة عظيمة، ويقتبس ستيوارت ملاحظة هارتلى [٨٥] فى كتابه «ملاحظات على الإنسان» [٨٦] وهى «أن أى فرض يمتلك درجة كافية من المعقولية لتفسير عدد من الوقائع ، يساعدنا على أن نفسر هذه الوقائع فى نظام مناسب ، وأن يكشف عن وقائع جديدة ، وأن يجرى تجارب من أجل الباحثين فى المستقبل .

ولذلك يقبل ستيوارت مايمكن أن نسميه ، بصراحة ، المنظور التجريبى فى معالجته للسيكولوجيا . غير أن ذلك لايعنى أنه يرفض نظريات ريد عن المبادئ الأولى ، أو مبادئ الحس المشترك . فهو ينظر - بالفعل - إلى لفظ الحس المشترك على أنه غامض وأنه يؤدى إلى سوء فهم وسوء تمثل . لكنه يقبل فكرة المبادئ ، حتى ندرك

صدقها بصورة حدسية . ويصنف هذه المبادئ إلى ثلاثة . الأولى : بديهيات الرياضيات والفيزياء . والثانية : المبادئ الأولى التى ترتبط بالوعي ، والإدراك ، والذاكرة . والثالثة : «المبادئ الأساسية للاعتقاد البشرى ، التى تكون جزءا جوهريا من تكويننا ؛ والتى تتضمن اقتناعنا كله ، ليس فى كل تأمل فحسب ، بل فى كل سلوكنا من حيث إننا موجودات فاعلة» (٨٧) . ومن بين قوانين هذا النوع الأول حقائق وجود العالم المادى ، واطراد العالم . «ولايعتقد إنسان أنه يقرر هذه الحقائق لنفسه فى صورة قضايا ؛ لكن كل سلوكنا ، وكل استدلالاتنا تسير بناء على افتراض أنها حقائق مسلم بها . فالاعتقاد فيها ضرورى من أجل المحافظة على وجودنا الحيوانى ، وهى متزامنة - بالتالى - مع العمليات الأولى للذهن (٨٨) . ولذلك يميز ستيورات بين أحكام «تتكون بمجرد أن نفهم حدود لفظية» ، وأحكام تنتج بالضرورة من التكوين المبكر للذهن ؛ أى أننا نفعل وفقا لها من طفولتنا المبكرة ، دون أن نجعلها موضوعا للتفكير» (٨٩) . كما أن هناك أحكاما نصل إليها عن طريق الاستدلال .

ويسمى ستيورات الأحكام التى تنتج من التكوين المبكر للذهن «القوانين الأساسية للاعتقاد البشرى» . وكلمة «مبدأ» مضللة بالنسبة له . لأننا نستطيع أن نستنتج منها أى أقيسة لتوسيع المعرفة البشرية . «فلأنها تجرد من معطيات أخرى ، فإنها تكون خالصة فى ذاتها تماما» (٩٠) . ويجب ألا تختلط بمبادئ الاستدلال . إنها متضمنة فى استعمال قوانا الذهنية ؛ غير أنها تصبح موضوعات لانتباه الذهن مع نشأة التأمل الفلسفى حتى إنها تصبح موضوعات للتفكير . وليست كلية الاعتقاد هى المعيار الوحيد الذى نستطيع أن نميز عن طريقه القوانين الأساسية للاعتقاد . ويذكر ستيوارت معيارين اقترحهما بيفر Buffier (٩١) . المعيار الأول هو : يجب أن تكون الحقائق التى نتحدث عنها كذلك ، بحيث يكون من المستحيل أن نهاجمها أو ندافع عنها عن طريق قضايا ليست أكثر وضوحا ويقينا مما تكون عليه . أما المعيار الثانى فهو : لابد أن يتمد التأثير العملى للحقائق حتى إلى أولئك الذين يتنازعون على سلطتها من الناحية النظرية .

واضح أن ستيوارت أكثر حرصا من ريد فى محاولة تأكيد موقفه بدقة . ويمكن أن نرى حرصه واهتمامه ، باستمرار ، فى معالجته مسائل معينة . فهو يفسر مثلا بعناية

أنه على الرغم من أن الدليل المباشر للوعى يؤكد لنا الوجود الحالى للإحساسات أو للوجدانات ، والرغبات ... إلخ فإننا لا نعي ، بصورة مباشرة الذهن ذاته فى الإحساسا بالتمتع بحدس مباشرة للذهن حقا « إن الممارسة الأولى الخالصة للوعى تتضمن اعتقاداً باضرورة ، وليس اعتقاداً عن الوجود الحاضر لما نشعر به فحسب ، بل تتضمن أيضاً اعتقاداً عن الوجود الحاضر لما نشعر به فحسب ، بل تتضمن أيضاً تعتقداً عن الوجود الحاضر لذلك الذى يشعر ويفكر ... ومع ذلك ، فإننا نستطيع أن نقول بصورة ملائمة إننا نعي الحقيقة الأولى من هاتين الحقيقتين فقط ، وفقًا للتفسير الدقيق للتعبير [٩٢] . إن الوعى بالذات من حيث أنه موضوع للإحساس أو الشعور يأتى فى نظام الطبيعة ، إن لم يكن فى نظام الزمن ، بعد الوعى بالإحساس أو الشعور . وبمعنى آخر، الوعي بوجودنا يصاحب أو يكمل ممارسة وعينا [٩٣] كما يهتم ستيورارت عندما يكتب عن الاعتقاد فى اطراد الطبيعة بمناقشة معنى كلمة «قانون» عندما نتحدث عن قوانين الطبيعة . فعندما يستخدم فى الفلسفة التجريبية من المنطقى بصورة صحيحة إلى حد كبير أن ينظر على أنه قضية خالصة عن حقيقة عامة من جهة ترتيب الطبيعة – أى حقيقة وجد أنه يتم التمسك بها فى تجربتنا الماضية بانتظام ، ويجبرنا تكوين ذهننا على أن نجيب بثقة بناء على استمرارها فى المستقبل [٩٤] . إنه يجب علينا أن نعي تصور ما يسمى بقوانين الطبيعة على أنها تؤثر فى قدرة العلل الفاعلة .

إن الملكة الأخلاقية « مبدأ أصيل من مبادئ تكويننا لا يمكن أن ينحل إلى أى مبدأ آخر أو مبادئ أكثر عمومية منها ؛ فهى لا تنحل – بصفة خاصة – إلى حب الذات ، أو نظر متدبر إلى مصلحتنا [٩٥] . ويوجد فى جميع اللغات كلمات تساوى الوجب ، والمصلحة ، يميزها النا س– باستمر ار – فى دلالتها [٩٦] . وندرك عن طريق هذه الملكة صواب الأفعال أو خطأها . ولابد أن نميز بين هذا الإدراك وملازمة انفعال اللذة ، أو الألم الذى يختلف ويتنوع وفقًا لدرجة الإحساس الخلقى لدى الشخص . ولابد أن نميز أيضًا إدراك جدارة الفاعل أو عدم جدارته . ولقد أخطأ «هاتشيسون» لعدم تمييزه بين صواب فعل ما من حيث إن ذهننا يستحسنه ، واستعداده لأن يثير انفعالات شخص ما الأخلاقية . كما أن «شافتسبرى» و «هاتشيسون» قد أغفل واقعة

مؤداها أن موضوعات الاستحسان الأخلاقي هي أفعال وليست وجدانات . وبمعنى آخر ، كره ستيوارت ميل أنصار نظرية الحاسة الخلقية إلى تحويل الأخلاق إلى استاطيقا ، على الرغم من أنه اعتقد - أيضا - أن بعض الكتاب ؛ مثل كلارك ، وجهوا انتباها قليلا إلى مشاعرنا الأخلاقية . وليس لدى ستيوارت اعتراض على الإبقاء على لفظ «الحاسة الخلقية» . فنحن نتحدث باستمرار - كما يلاحظ - عن «معنى الواجب» ، ومن الحذلقة أن نعترض على «الحاسة الخلقية» . كما أنه يصر على أنه حينما يؤكد شخص ما أن فعلا ما يكون صوابا ، فإنه يميل إلى أن يقول شيئًا صادقًا . إن التمييز الأخلاقي عملية ذهنية ، تماما مثل إدراك الواقعة التي تذهب إلى أن زوايا المثلث الثلاث تساوى معا زاوية قائمة . «إن استعمال ذهننا مختلف تماماً في الحالتين ، لكنا نمتلك في الحالتين معًا إدراكا للصدق ، ونحن مطبوعون باقتناع لا يتزعزع هو أن الصدق ثابت ومستقل عن إرادة أي موجود مهما كان [٩٧] .

ينظر ستيوارت إلى الاعتراض الواضح على النظرية التي تقول إن الصواب والخطأ صفتان للأفعال ، يدركهما الذهن ، أعني الاعتراض الذي يقول إن أفكار الناس عما هو صواب وعما هو خطأ يتنوع من بلد إلى بلد ، ومن عصر إلى عصر . ويعتقد أنه يمكن أن نعبر عن هذا التنوع بطريقة تترك نظريته عن الصفات الأخلاقية الموضوعية سليمة لا يصيبها نقص . فقد تؤثر الحالات الفيزيائية - مثلا - على الحكم الأخلاقي . فعندما تنتج الطبيعة ضرورات الحياة بكثرة ، يجب ألا نتوقع فقط أن يكون لدى الناس أفكار أوسع عن حقوق الملكية من الأفكار التي تهيمن في مكان آخر . كما أن الآراء النظرية المختلفة أو المعتقدات يمكن أن تؤثر في إدراكات الناس للصواب والخطأ .

وبالنسبة لموضع الإلزام الخلقي ، فإن ستيوارت يعبر عن اتفاقه مع إصرار «بطلر» على السلطة الأسمى للضمير . ويزكي قول دكتور سميث إن «الصواب يتضمن الواجب في أفكاره» . وهدف ستيوارت هو أنه من المستحيل أن نسأل لماذا نكون ملزمين بممارسة الفضيلة . فالفكرة الخالصة عن الفضيلة تتضمن فكرة الإلزام» [٩٨] . إن

الإلزام لايمكن تفسيره – ببساطة – عن طريق فكرتي الثواب والعقاب ، لأن هاتين الفكرتين تفترضان سلفا وجود الإلزام . وإذا فسرنا الإلزام عن طريق الإرادة الإلهية والأمر الإلهي ، فإننا نجد أنفسنا ندور في حلقة مفرغة من وجهة نظر ستيوارت .

وفي الختام يمكن أن ننظر باختصار شديد في خط الحجة على وجود الله عند ستيوارت . إنه يخبرنا بأن عملية الاستدلال «لاتتكون من خطوة واحدة فقط ، وتنتمي المقدمات إلى تلك الفئة من المبادئ الأولى التي تكون جزءا جوهريا من التكوين البشري ؛ وهذه المقدمات نوعان في العدد . النوع الأول أن كل ش يوجد لابد أن تكون له علة . أما النوع الثاني فهو أن ربطا لوسائل تتضافر لتحقيق غاية معينة يتضمن عقلا [٩٩] .

يقبل ستيوارت زعم هيوم وهو أن كل محاولة للبرهنة على أن صدق المقدمة الأولى يتضمن افتراض مايجب اثباته . كما أنه يقبل تحليل هيوم للعلية ، كما تهتم بها الفلسفة الطبيعية «عندما نتكلم في الفلسفة الطبيعية ، عن شيء ما يكون علة شيء آخر ، فإن كل مانقصده هو أن الشيئين يرتبطان باستمرار ، حتى إننا عندما نرى الشيء الأول ، فإننا قد نتوقع حدوث الآخر . ونحن لانعرف هذه الارتباطات إلا من التجربة فقط . [١٠٠] . ويمكن أن نسمي العلل بهذا المعنى «عللا طبيعية» . لكن هناك أيضا معنى ميتافيزيقيا للعلية ، تتضمن فيه الكلمة ارتباطا ضروريا . ويمكن أن تسمى العلل بهذا المعنى «عللا ميتافيزيقية أو فاعلة» . وبالنسبة للسؤال كيف تكتسب فكرة العلية هذه أي القوة والفاعلية ، فإن ستيوارت يقول إنه يبدو أن التفسير الأكثر احتمالا للمسألة هو أن فكرة العلية أو القوة تلازم بالضرورة إدراك التغير بطريقة تماثل إلى حد ما الطريقة التي يتضمن فيها إحساس موجوداً يشعر ، ويتضمن فيها التفكير موجوداً يفكر» [١٠١] . وعلى أية حال ، إن صدق القضية التي تقول إن كل شيء يوجد لابد أن يكون له علة ، يدرك بصورة حدسية . وستيوارت على استعداد عند تطبيق هذا المبدأ ، لأن يسلم بأن كل الأحداث التي تحدث باستمرار في الكون المادى هي المعلومات المباشرة لعلية إلهية وقوة إلهية أي أن الله هو العلة الفاعلة التي تعمل باستمرار في العالم المادى . ولذلك يتفق ستيوارت مع وجهة نظر كلارك التي تقول إن مجرى الطبيعة ليس إن شئنا أن نتحدث بدقة سوى إرادة الله التي تنتج معلولات

معينة بطريقة مستمرة ، ومنتظمة ، ومطردة . وبمعنى آخر ، نستطيع أن ننظر إلى الطبيعة من وجهة نظر الفيزيائي أو الميتافيزيقي . في الحالة الأولى ، يكون التحليل التجريبي للعلية هو كل ما هو مطلوب . أما في الحالة الثانية (أعني إذا افترضنا واقعية القوة الفاعلة داخل العالم المادي) فلابد أن نرى أحداثا طبيعية بوصفها معلولات لفاعل إلهي . ولكن لابد أن نفترض بصورة واضحة أننا لانستطيع أن نميز قوة فاعلة وعللا فاعلة (بالمعنى الذي يقصده ستيوارت باللفظ) في الطبيعة حتى يكون لهذه الحجة أي إقناع . وفضلا عن ذلك لايبين هذا الخط من الاستدلال بذاته – كما يرى ستيوارت – تفرد الله .

وهكذا يتجه ستيوارت إلى أن ينظر إلى فهمنا للعقل (الذكاء) أو التدبير على أنه يتجلى في «تضافر» وسائل مختلفة لتحقيق غاية معينة . فهو يبرهن أولا على أن لدينا معرفة حدسية بالارتباط بين دليل التدبير الملاحظ ومدبر أو مدبرين . فالقول بأن ارتباط صنوف من وسائل لكي تنتج معلولا معينا يتضمن تدبيرا ليس تعميما من التجربة – ولايمكن البرهنة عليه . ويبرهن ستيوارت من جهة ثانية على أن هناك أدلة على التدبير في الكون . فهو يذكر – على سبيل المثال – الطريقة التي تصلح بها الطبيعة في حالات كثيرة الأضرار التي تلحق بالجسم البشري . ويبرهن من جهة ثالثة على أن هناك خطة واحدة مطردة ، تبرهن على تفرد الله . ثم يستمر في النظر إلى الصفات الأخلاقية للإله .

يوضح ستيوارت في كتاباته قراءته الواسعة وقدرته على استخدام مادة أخذها من عدد كبير من الفلاسفة في تطوير مذهبه . غير أن الصفات الأساسية لمذهبه مستمدة – أساسا – بصورة واضحة من ريد . فما قام به هو أنه نظم أفكار – بصورة نسبية – من كانط كما يلاحظ فهو يبين – بالفعل – بعض التقدير للفلاسفة الألمان ، وسلم بأنه كان لدى كانط لمحة عن الحقيقة . بيد أن أسلوب كانط أثاره وأعماه ، ويتحدث في كتابه «مقالات فلسفية»[١٠٢] عن «فوضوية كانط الاسكولائية» وعن الضباب الاسكولائي الذي ابتهج من خلاله لأن ينظر إلى كل موضوع وجه إليه اهتمامه » . ولو كان ريد قادرا على أن يتعلم من كانط ، لتعلم منه شيئا ، بيد أنه واضح أن ريد كان مفكرًا فلسفيًا مترفعًا من وجهة نظر ستيوارت .

٨ – لقد رأينا أن ستيوارت ، وريد – بحق – قبله قبلا تحليل هيوم للعلية بقدر ماتهتم بها الفلسفة الطبيعية . وقد مضى «توماس براون» T. Brown (١٧٧٨ – ١٨٢٠) وهو تلميذ ستيوارت وخليفته فى كرسى فلسفة الأخلاق فى ادنبره» ، خطوة أبعد فى الاتجاه التجريبى . فقد ينظر إليه بالفعل ، على أنه حلقة وصل بين فلسفة الحس المشترك الاسكتلندية والمذهب التجريبى فى القرن التاسع عشر عند جون ستيوارت مل وصموئيل الكسندر .

يعرف براون فى كتابه «بحث فى علاقة العلة والمعلول» (ظهر عام ١٨٠٤ ، ونقح وزيد فيما بعد) العلة بأنها مايسبق أى تغير بصورة مباشرة ، ويتبعها تغير مماثل ، وسيتبعها باستمرار بصورة مباشرة عندما توجد فى أى وقت فى ظروف متشابهة [١٠٣] والعناصر ، والعناصر الوحيد التى ترتبط فى فكرة العلة هى السبق فى التتابع الملاحظ والسبق الذى لايتخلف . وليست القوة سوى لفظ آخر للتعبير عن «السبق ذاته ، وعدم تخلف العلاقة» [١٠٤] . ولذلك عندما نقول إن «أ هى علة ب ، فإننا قد نسلم بأننا لا نعنى سوى أن أ يتبعها ب ، أى يتبعها ب باستمرار ونعتقد أنه لابد أن يتبعها ب باستمرار» [١٠٥] . وعلى نحو مماثل ، عندما أقول إن لدى من الناحية الذهنية قوة تحريك يدى ، فإننى لا أعنى أكثر من أنه عندما يكون جسمى فى حالة سليمة ، ولا تفرض على قوة خارجية فإن حركة يدى تتبع باستمرار رغبتى فى أن أحركها [١٠٦] . وهكذا لابد من تحليل العلية فى الظواهر الذهنية بنفس الطريقة ، كما تحلل فى الظواهر الفيزيائية .

يرفض براون التمييز الذى قام به ستيوارت بين العلية الفيزيائية والعلية الفاعلة . فالعلة الفيزيائية التى يتبعها وسيتبعها باستمرار تغير معين هى العلة الفاعلة لهذا التغير ، أو إذا لم تكن هى العلة الفاعلة له ، فلابد من تقديم تعريف للفاعلية ، يتضمن أكثر من يقين تغير معين ، بوصفه تابعا فى تعاقب عاجل . إن العلية هى الفاعلية ، والعلة التى لاتكون فاعلة لاتكون – فى الحقيقة – علة على الإطلاق [١٠٧] . لقد أكد المدافعون عن التمييز بين علل فاعلة وعلل فيزيائية أن هناك تمييزا دون أن يفسروا طبيعته . صحيح أن الله هو العلة القصوى لكل الأشياء ؛ غير أن ذلك ليس سببا للقول بأنه لاتوجد علل فاعلة أخرى .

وإذا سلمنا بهذا التحليل للعلية ، فإننا قد نتساءل بأى تبرير يصنف براون مع فلاسفة الحس المشترك أكثر من كونه مناصرا لهيوم . والإجابة هى أنه على الرغم من أن براون يقبل تحليل هيوم للعلاقة العلية عن طريق التعاقب الدائم أو المطرد ، فإنه يرفض تفسيره لأصل اعتقادنا فى ارتباط ضرورى ، وفى علية بوجه عام . إن هناك اعتقادا أصليا فى العلية ، كما يرى براون ، سابق على أى معلولات العادة والتداعى . «إن الاعتقاد فى اطراد التتابع هو نتيجة مبدأ أصيل من مبادئ الذهن ، حتى إنه ينشأ باستمرار ، عند ملاحظة التغير ، أيا كانت العلل والمعلولات الملاحظة ، ويتطلب التأثير المضاد لمعرفتنا الماضية لكى تنقذنا من الأخطاء التى نتعرض للوقوع فيها – بالتالى – فى كل لحظة» (١٠٨) . وفضلا عن ذلك ، «ليس اطراد مجرى الطبيعة ، فى العودة المتشابهة لأحداث المستقبل ، نتيجة للذهن ... ولكنه حكم حدسى ينشأ ، فى ظروف معينة ، فى الذهن بصورة حتمية وباقتناع لايتزعزع . وسواء أكان الاعتقاد صادقًا أم كاذبا ، فإننا نشعر به فى هذه الحالات ، ونشعر به من غير حتى إمكان اقتران مدرك مألوف للسابق الجزئى والتابع الجزئى (١٠٩) . إن الاعتقاد فى اطراد الطبيعة ليس نتيجة العادة والتداعى ، لأنه يسبق ألوانا من التتابع الملاحظة . وماتفعله تجربة التداعى المألوف هو أنها تساعدنا على أن نحدد أشياء جزئية تحدث أولا ، وأشياء جزئية تحدث بعدها . إن مشكلة هيوم هى تصميمه على أن يستمد كل الأفكار من انطباعات ، ذلك التصميم أجبره على أن يفسر الاعتقاد فى الارتباط الضرورى وفى اطراد الطبيعة عن طريق ملاحظة ألوان مفردة من التتابع . غير أن هذا الاعتقاد يسبق هذه الملاحظة ، وهو حدسى فى طابعه . «عندما ننسب اعتقاد الفاعلية إلى هذا المبدأ ، فإننا نضعه بالتالى ، على أساس قوى مثل الأساس الذى نفترض أن اعتقادنا فى عالم خارجى ، وحتى هويتنا ، نقوم عليه» (١١٠) . ويمضى براون خطوة أبعد من ريد أو ستيوارت ى قبول تحليل هيوم للعلية ، الذى كان على استعداد لأن يمده إلى المجال الذهنى ، وحتى إلى القوة الإلهية . غير أنه حاول أن يربط هذا القبول بقبوله لمذهب المعتقدات الحدسية ، الذى يميز فلسفة الحس المشترك الاسكتلندية . ولقد أعطى صبغة جديدة لمبادئ ريد الأولى ، عندما فعل ذلك . فهو يخبرنا – مثلا – بأن «القضية التى تقول إن كل شئ يوجد لابد أن يكون لوجوده علة ، ليست بديهية مستقلة ، لكن

يمكن ردها إلى هذا القانون من قوانين الفكر الأكثر عمومية وهو : أن كل تغير له علة لوجوده في ظرف ما أو ارتباط لظروف ، تكون سابقة بصورة مباشرة (١١١) .

يجعل براون دراسة الظواهر الذهنية في محاضراته عن فلسفة الذهن البشرى ، التى نشرت بعد وفاته ، مشابهة لدراسة الظواهر الفيزيائية . «إن نفس الموضوعات العظيمة لابد أن تضع فى اعتبارها تحليل ماهو مركب ، وملاحظة تتابع الظواهر واتفاقها ، بوصفها سابقة وتابعة على التوالى» (١١٢) . إن معرفتنا فى كلتا الحالتين مقيدة بظواهر . إن فلسفة الذهن ، وفلسفة المادة تتفقان فى هذه الناحية ؛ وهى أن معرفتنا مقيدة ، فى كلتيهما ، بالظواهر المحضة (١١٣) . ولايشك براون فى وجود المادة ، أو وجود الذهن ، بيد أننا نستخدم هاتين الكلمتين ، كما يصر ، لكي تدل على العلل غير المعروفة لكل من النوعين من الظواهر . إن معرفتنا بالذهن والمادة نسبية . فنحن نعرف المادة من حيث إنها تؤثر فينا ونعرف الذهن من حيث إنه يؤثر فى الظواهر الذهنية التى نعيها . ولذلك يكمن علم للذهن ، بقدر ماهو متاح لنا ، فى تحليل الظواهر الذهنية ، وفى ملاحظة ألوان من التتابع العلى واتفاقها المنظم ، أى ملاحظة ألوان التتابع المنتظم ، فى هذه الظواهر .

ومع ذلك لايعنى التصريح بهذا البرنامج أن براون يغفل الإيمان بحقائق أولية ، أو بمبادئ حدسية . فهو يلاحظ - بالفعل - أن تاكيد هذه المبادئ يمكن أن يصل إلى «درجة مغالى فيها وتدعو إلى السخرية ، كما يبدو لى أن الأمر هكذا - بالفعل - فى أعمال دكتور ريد ، وبعض الفلاسفة الاسكتلنديين الآخرين ، من معاصريه وأصدقائه» (١١٤) . وإذا وافقنا على هذه العادة ، فإنها لاتشجع إلا على كسل ذهنى . وفى الوقت نفسه ليس أقل يقينا أن هذه المبادئ هي - بالفعل - جزء من طبيعتنا الذهنية » (١١٥) . ولم يحاول براون أن يقدم قائمة بهذه المبادئ ، لكنه يذكر من بين المبادئ الأول يللاعتقاد «تلك التي أتصور أن الاقتناع بهويتنا لابد أن يقوم عليها» (١١٦) . فالاعتقاد فى هوياتنا من حيث إنها موجودات دائمة ، هو اعتقاد كلي لايتزعزع ، ومباشر ، وسابق ، أو مفترض سلفا عن طريق الاستدلال . ولذلك فهو اعتقاد حدسي . ويجد براون أن ذلك «صورة أخرى من الإيمان نضعها فى الذاكرة» (١١٧) . إنه «يقوم على

مبدأ أساسي من تكويننا ، يستحيل أن ننظر بناء عليه إلى مشاعره المتتابعة دون أن ننظر إليها على أنها – بحق – مشاعرنا المتتابعة وحالاتنا أو وجدانات جوهرنا المفكر» .

وينقد براون بحدة في نفس المحاضرات دحض «ريد» «لنظرية الأفكار» . ففي رأيه أن ريد نسب إلى أغلبية الفلاسفة رأيا لم يؤيدوه بالفعل ، أعني أن الأفكار» . كيانات تشغل مكانا يتوسط بين الإدراكات والأشياء المدركة . لقد أثبت براون في حقيقة الأمر ، أن هؤلاء الفلاسفة فهموا بالأفكار الإدراكات نفسها . ويجد نفسه علاوة على ذلك يتفق مع وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة التي تقول إن الإحساسات والإدراكات هي التي نعيها بصورة مباشرة ، ولانعي عالما ماديًا مستقلاً . إن الإحساسات تسمى ، عندما تشير إلى علّة خارجية ، إدراكات . ولذلك ، يثار التساؤل وهو : ماذا تكون هذه الإشارة ، التي بناء عليها يعطي اسم جديد للإحساسات ؟ إنها عند براون افتراض موضوع ممتد ومقاوم ، وجد أن وجوده يلازم من قبل ذلك الإحساس الجزئي ، الذي يشير إليه الآن مرة أخرى . وبمعنى آخر ترجع معرفتنا الأولية بالمادة إلى اللمس . وبصورة أكثر دقة ، ترجع إلى احساسات عضلية . فالطفل يواجه مقاومة ، ويجد . مسترشدا بمبدأ العلية ، علة هذه المقاومة في شئ آخر غيرها . ويميز براون بين احساسات عضلية ومشاعر أخرى تنسب بوجه عام إلى حاسة اللمس . «إنني أتصور أن الشعور بالمقاومة لابد أن ينسب إلى تكويننا العضلي ، لا إلى عضو اللمس ، ذلك التكوين الذي وجهت إليه انتباهك أكثر من مرة من حيث إنه يكون عضواً مميزاً للإحساس» ، إن فكرتنا عن الامتداد ترجع – أصلا – إلى احساسات عضلية من حيث إنها معروفة في الزمان . فإذا مد طفل ذراعه بالتدريج أو أغلق يده سيكون لديه تتابع من مشاعر ، ويعطيه ذلك فكرة الامتداد . إن فكرتي العرض والعمق يمكن تفسيرهما بصورة مماثلة لكن لكي نصل إلى الاعتقاد في واقع مادي مستقل ، لابد أن نضيف الشعور العضلي بالمقاومة إلى فكرة الامتداد . «إن الامتداد ، والمقاومة – إذا ربطنا هاتين الفكرتين البسيطتين بشيء لايكون هو ذواتنا ، ولكي تكون لدينا فكرة المادة ، هما نفس الشئ بصورة دقيقة» . إن مشاعر الامتداد والمقاومة تشير إلى عالم خارجي ، مادي ؛ غير أن هذا العالم المستقل – منظوراً إليه في ذاته – ليس معروفًا بالنسبة لنا .

واضح مما قيل – بالتالي – أن براون بعيد جدا عن مواصلة المواقف التي قبلها ريد وستيوارت . فقد قبل ، في حقيقة الأمر ، باستمرار موقفًا نقديًا تجاه موقفهما . وبالتالي ، نتوقع أنه يظهر استقلالاً شديداً مشابها في تأملاته الأخلاقية . لقد عانت فلسفة الأخلاق ، من وجهة نظر براون ، من صنع تمييزات بدت لأولئك الذين صنعوها أنها نتيجة تحليل دقيق ، ولكنها ليست إلا تمييزات لفظية فقط . فقد اعتقد البعض – مثلا – أن أمثلة مثل : ماالذي يجعل فعلاً ما فاضلاً ، ما الذي يكون الإلزام الأخلاقي بأداء أفعال معينة ، وماالذي يؤلف قيمة الشخص الذي يقوم بالأفعال ، هي أسئلة متميزة . لكن القول بأن أي فعل ننظر إليه يكون صوابا أو خطأ ، والقول بأن الشخص الذي يقوم به له قيمة أخلاقية ، أو ليس له قيمة ، هو – بدقة – نفس الشيء إذ أن امتلاك قيمة ، أي أن تكون فاضلين ، وأن نفعل واجبنا ، وأن نفعل وفقا للإلزام – كل ذلك يشير إلى شعور واحد من مشاعر الذهن ، هذا الشعور هو الاستحسان الذي يلازم النظر إلى الأفعال الفاضلة. إنها – كما قلت – أحوال مختلفة تعبر عن حقيقة بسيطة ؛ وهي أن تأمل أي شخص ، يفعل كما نفعل نحن في موقف معين ، يثير شعور الاستحسان الأخلاقي . ونستطيع – بالطبع – أن نسأل لماذا يبدو لنا أن الفضيلة هي أن نفعل بهذه الطريقة أو تلك . ولماذا يكون لدينا شعور بالإلزام ؟ ... إلخ . لكن الإجابة الوحيدة التي يمكن أن نقدمها على هذه التساؤلات هي واحدة بالنسبة لها كلها وهي أنه من المستحيل بالنسبة لنا أن ننظر إلى الفعل دون أن نشعر بأننا ، عندما نفعل بهذه الطريقة ننظر إلى أنفسنا وينظر الآخرون إلينا نظرة استحسان وإذا فعلنا بطريقة مختلفة ، فإننا ننظر إلى أنفسنا ، وينظر الآخرون إلينا ، نظرة اشمئزاز ، أو على الأقل نظرة استهجان . وإذا قلنا أننا ننظر إلى فعل على أنه فاضل لأنه يميل إلى الخير العام ، أو لأنه يمثل الإرادة الإلهية ، فإن أسئلة متشابهة ستكرر ، ولابد أن تقدم لها إجابة متماثلة . ونستطيع – بالتأكيد – أن ننظر إلى أفعال في ذاتها ، بغض النظر عن أي فاعل معين ، ونستطيع أن ننظر إلى صفات فاضلة أو ميول في ذاتها ، لكن لدينا هنا تجريدات ، وهي تجريدات مفيدة بدون شك ، لكنها لاتزال مع ذلك تجريدات .

وعلى أية حال ، يصر براون على أنه عندما يقول إنه من العبث أن نسأل لماذا نشعر بأننا ملزمون بأن نؤدى أفعالا معينة ، فإنه يتحدث عن بحث فى طبيعة الذهن . وإذا تجاوزنا الذهن ذاته ، فإننا نستطيع أن نجد الإجابة . إن حالة اعتقادنا فى اطراد الطبيعة تمدنا بموقف مماثل . وإذا نظرنا إلى الذهن وحده ، فإننا لانستطيع أن نقول لماذا نتوقع أن أحداثا مستقبلية تشبه أحداثا ماضية : إننا لانستطيع أن نقول سوى أن الذهن يتركب هكذا . بيد أن هناك أسبابا واضحة لتركيب الذهن هكذا . فإذا كنا مركبين بتوقع مخالف ، فإننا لانستطيع أن نعيش ؛ إذ لانستطيع أن نستعد للمستقبل ، ولانستطيع أن نأخذ خطوات لتجنب الأخطار عن طريق التعلم من التجربة الماضية . وعلى نحو مماثل ، إذا لم تكن لدينا مشاعر الاستحسان الأخلاقى والاستهجان ، وإذا لم تكن هناك فضيلة أو رذيلة ، ولم يكن هناك حب لله أو للإنسان ، فإن الحياة البشرية ستكون كئيبة إلى أقصى حد . «إننا نعرف - بالتالى - بهذا المعنى ، لماذا يكون ذهننا مركبا هكذا بامتلاكه هذه الانفعالات ، ويؤدى بنا بحثنا ، كما تؤدى كل الأبحاث الأخرى فى نهاية الأمر ، إلى خيرية ذلك الذى خلقنا ، تلك الخيرية التى توصف بأنها مدبرة .

وإذا سلمنا بوجهة النظر هذه عن الاستحسان الأخلاقى فإن براون يرفض بصورة طبيعية تفسير هيوم النفعى للأخلاق . «إن القول بأن الأفعال الفاضلة تميل كلها إلى منفعة العالم بدرجة أكبر أو أقل هو حقيقة بالفعل لايمكن أن يكون هناك شك فيها» . لكن الاستحسان الذى نعطيه لأفعال من حيث إنها فاضلة ، سواء أكنا نحن الفاعلين ، أو نظرنا فقط إلى أفعال الآخرين ، لايعطى لها ببساطة بوصفها نافعة ومفيدة . إن المنفعة ليست هى مقياس الاستحسان الأخلاقى فى كلتا الحالتين . لأن موضوع المنفعة ، أى تحقيق الخير العام ، هو نفسه موضوع الاستحسان الأخلاقى . والسبب الذى جعل مفكرين مثل هيوم يرون أنه من السهل أن ننزلق إلى تفسير نفعى للأخلاق هو أن هناك «علاقة مستقلة مقدرة سلفا بين الفضيلة والمنفعة» ، أعنى أنها مقدرة عن طريق الله .

هل هذا يعنى أن براون يقبل نظرية الحاسة الخلقية ؟ إذا كانت كلمة «حاسة» لاتعنى سوى الإحساس المرهف ، حيث إننا نمتلك إحساسًا مرهفا بالمشاعر الأخلاقية ، فإننا

نستطيع بالتالي ، أن نتحدث عن حاسة خلقية . ومع ذلك لابد أن نتحدث ، في هذه الحالة ، عن ألوان من «الحاسة» بقدر ماتكون هناك أنواع متميزة من المشاعر . بيد أن أنصار نظرية الحاسة الخلقية بعنوان «بالحاسة» شيئا غير الإحساس المرهف المحض . فهم يتصورون حاسة خلقية خاصة تماثل الحواس المتعددة مثل الرؤية ، واللمس . ولايستطيع براون أن يكتشف تماثلا خاصا للإدراكات أو للإحساسات ، بالمعنى الفلسفي لهذين اللفظين ، ولذلك ، فإننى أنظر إلى عبارة «الحاسة الخلقية» على أنها لها تأثيرا سيء الحظ على الجدال بالنسبة للاختلافات الأخلاقية الأصلية للأفعال ، عن المماثلات الزائفة لا نستطيع أن نغفل افتراضه . إن خطأ «هاتشيسون» الكبير هو اعتقاده أن هناك صفات أخلاقية معينة في أفعال ، تثير فينا أفكار هذه الصفات بنفس الطريقة التي تقدم بها أشياء خارجية لنا فكرة اللون ، والشكل ، والصلابة . غير أن الصواب والخطأ ليسا صفتين للأشياء . «فهما كلمتان لاتعبران إلا عن علاقة ، وليست العلاقات أجزاء موجودة لموضوعات أو لأشياء .. لايوجد صواب ولا خطأ ، ولا فضيلة ولا رذيلة ، ولا استحقاق ولا عدم استحقاق بصورة مستقلة عن الفاعلين الفاضلين أو غير الفاضلين ، وعلى نحو مماثل ، إذا لم تكن هناك انفعالات أخلاقية تنشأ عند تأمل أفعال معينة ، لن تكون هناك فضيلة ، ورذيلة ، واستحقاق وعدم استحقاق ، لاتعبر إلا عن علاقات بهذه الانفعالات .

وهناك خطأ آخر وقع فيه بعض الفلاسفة ، وهو أنهم عندما نظروا إلى الانفعالات الجمالية ، افترضوا أن هناك جمالاً كليًا يسري ، من حيث هو كذلك ، في كل الأشياء الجميلة . وعلى نحو مماثل ، تصوروا أنه لابد أن تكون هناك فضيلة واحدة كلية ، تسري في كل الأفعال الفاضلة . ولذلك جعل بعضهم الأريحية فضيلة كلية . «ومع ذلك ليست هناك ، كما قلت مرارا ، فضيلة ، ولكن هناك أفعالا فاضلة فقط أو – إن شئنا أن نتحدث بطريقة أكثر صحة – هناك فاعلون فاضلون فقط : وليس هناك فاعل واحد فاضل ، أو أي عدد من فاعلين فاضلين ، يفعلون بطريقة واحدة مطردة ، أي يثيرون انفعالنا الأخلاقي محل التقدير والاهتمام ، ولكن هناك فاعلين يفعلون بطرق كثيرة مختلفة ... أي بطرق ليست أقل اختلافا في ذاتها – بسبب البساطة الحقيقية ، أو المفترضة ، للتعميمات أو التصنيفات التي نقوم بها . ولاينكر براون بالطبع أننا نستطيع أن نعمم ونصنف . لكنه يرفض أي محاولة لرد كل الأفعال الفاضلة إلى فئة واحدة .

يظهر ميل براون التجريبي فيما كان مضطرا إلى أن يقوله عن البرهان على وجود الله . فهو يشير مرات عديدة إلى أنه يرفض كل البراهين القبلية على هذه المسألة ، ويرفض - بالفعل - كل البراهين الميتافيزيقية إلا من حيث إنها يمكن أن ترتد إلى مايسميه بالدليل الفيزيائي . «إنني أنظر باستمرار إلى الأدلة التي تسمى بوجه عام أدلة ميتافيزيقية على أنها تخلو من القوة تماما ، إذا لم تسر على افتراض فطن للدليل الفيزيائي» . ويعني براون بالدليل الفيزيائي الدليل المستمد من التدبير . «إن الكون يظهر علامات لانزاع فيها للتدبير ، ولذلك ، فهو ليس موجودا بذاته ، ولكنه صنع عقل مدبر ومخطط . وبالتالي ، يوجد عقل عظيم مدبر» . ويبرهن براون على أن الكون يظهر انسجاما لعلاقات ، ولكي ندرك هذا الانسجام لابد أن ندرك التدبير «أعني أنه من المستحيل أن ندركهما دون أن نشعر مباشرة أن انسجام الأجزاء مع الأجزاء ، وانسجام نتائجها بعضها مع بعض ، لابد أن يكون أصله في عقل مدبر» . لكن يبدو أن براون يسلم بأن هذا الدليل يبين وجود الله أيضا من حيث إنه صانع أو خالق الكون ، ولايبدو أنه أدرك أن الدليل المستمد من التدبير ، منظورا إليه في ذاته ، لايبين إلا أن هناك مدبرا فقط ، وليس هناك خالق ، بالمعنى الدقيق .

وعندما يتحدث براون عن الوحدة الإلهية ، يرفض كذلك كل الأدلة الميتافيزيقية من حيث إنها ، في أحسن الأحوال ، «عبث شاق بكلمات ، لاتعني شيئا ، لاتبرهن على شيء» . ولذلك فإن الوحدة الإلهية التي نستطيع أن نبرهن عليها فقط هي «بشأن ذلك التدبير الواحد الذي نستطيع أن نتعقبه في صورة الكون» . ويظهر هذا الموقف اللاميتافيزيقي أيضا في معالجته للخير الإلهي . فالقول بأن الله ليس حقودا «تبينه النسبة الهائلة لعلامات قصد خير بصورة كافية» . وبمعنى آخر ، يبرهن براون على أننا إذا قارنا بين نسبة الخير إلى الشر في الكون ، لوجدنا أن الخير يفوق الشر . وبالنسبة للخير الأخلاقي لله ، فإن طابعه يتجلي في منحه للإنسان مشاعر أخلاقية . ونحن ننساق ، من جانبنا بطبيعتنا الخالصة إلى أن نعتبر ماننظر إليه باستحسان أخلاقي ، أو استهجان أو موضوعات للاستحسان أو الاستهجان «موضوعات للاستحسان أو الاستهجان ، لانعتبر كل البشر فقط ، ولكن كل موجود نتصور أنه يتأمل الأفعال ، وبصفة خاصة ذلك الذي نعتقد أنه طالما أنه سريع في الإدراك

والمعرفة ، لابد أن يكون أيضا ، بهذا التفوق الخالص من التمييز ، سريعا في الاستحان والاستهجان» .

ويتبين بجلاء أنه إذا قبل أي شخص الدليل الميتافيزيقي الذى يرفضه براون ، فإنه ينظر إلى لاهوته الطبيعي (لاهوت براون) على أنه يكون جزءا من الأجزاء الضعيفة ، أو ربما أضعف جزء ، من فلسفته . ومع ذلك لو اعتقد أن القضايا التي تتحدث عن الله هي ، في أحسن الأحوال فروض ، فإنه ربما يتعاطف مع موقف براون العام ، حتى إذا لم ينظر إلى أدلته على أنها مقنعة .

٩ - لم يكن رأى كانط عن فلاسفة الحس المشترك الأسكتلنديين واضحًا . وغالبًا مانقتبس ملاحظاته عنهم في مقدمة كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما ...» . يقول كانط إن خصوم هيوم مثل : ريد وأوزوالد ، وبيتي ، لم يكونوا على حق تماما . لأنهم افترضوا ماشك فيه وتعهدوا بأن يبرهنوا على مالم يعتقد ، على الإطلاق ، إنه موضع شك وخلاف . ولجئوا - فضلا عن ذلك - إلى الحس المشترك مثل اللجوء إلى مبلغ الوحى ، واستخدموه كمعيار للحقيقة عندما لم يكن لديهم تبرير عقلي لتقديم آرائهم . وعلى أية حال «اعتقد أن هيوم طالب كثيراً بحس سليم مثل بيتي ، ولم يكن لدى بيتي فهم نقدى مثل الذى كان موجوداً عند هيوم » .

لاشك أن هذا الحكم حث عليه ماقام به بيتي بصفة خاصة ، وكان بعيداً جدا عن أن يكون أفضل مثل للمدرسة الأسكتلندية . ومع ذلك هناك مايبرر - بوضوح - ملاحظات كانط . وعلى الرغم من ذلك ، فإن براون نفسه كفيلسوف أسكتدلندى ، وجه الانتباه إلى عدم الرغبة في وضع مجموعة كبيرة من مبادىء أولى للحس المشترك لا تنتهك حرمتها . إننا لانستطيع أن نضع حدودا لتحليل نقدى بهذه الطريقة الدجماطيقية . وعلاوة على ذلك ، لاحظ كل من « سيتوارت » و« براون » أن فلاسفة الحس المشترك الأوائل قد أساءوا غالبًا ، فهم هيوم ، وكانوا على حق في أن يفعلوا ذلك .

وقد يبدو - فضلا عن ذلك - أن تطور فلسفة الحس المشترك الأسكتلندية قدمت برهانًا تجريبيًا على صحة نقد كانط ، لأن هذه الحركة التي بدأت ، كما رأينا ، في جزء كبير على الأقل ، بوصفها رد فعل عنيفًا لنظريات هيوم ، اقتربت كثيراً بالتدريج، في

مسائل عديدة مهمة ، من فلسفة هيوم ، وعلاوة على ذلك ، لم يؤخذ إجراء عظيم ، من بعض مواقف براون حتى موقف جون ستيوارت مل ، فعلى الرغم من أن «براون» أكد ، مثلاً ، وجود عالم مادى مستقل ، فإن المادة لم تكن ، فى رأيه ، معروفة لنا . إننا نعرف إحساسات ، وينشأ الاعتقاد في العالم المادى المستقل عن طريق ربط فكرة الامتداد المكسبة ، وتُكتسب فكر الإشارة الخارجية عن طريق التجربة العضلية عن المقاولة . ولايبدو البعيد كبيراً جداً من وجهة نظر «مل» عن العالم من حيث إنه إمكان دائم من إحساسات . ولذلك ، فما هو عرضة للخلاف أن هذه المدرسة اقتربت كثيراً من المذهب التجريبى ، من جهة استخدام التحليل النقدى الذى تطور داخل مدرسة الحس المشترك ، وتلك أشارة إلى طابعها الذى لا يمكن الدفاع عنه فى الصور المبكرة التى هاجمها كانط .

ومع ذلك فدى مدرسة الحس الشترك شئ تقوله لنفسها بوضوح فهجوم «ريد» على « نظرية الأفكار» لم يكن بغير هدف على الإطلاق . فقد مال ريد بحق ، كما لاحظ براون ، إلى دراسة الفلاسفة الذين تحدثوا عن إدراك الأفكار كما لو كانوا قد تمسكوا جميعًا بنفس النظرية إلى حد كبير ؛ أعنى أن الأفكار التى ندركها هثي كيانات تتوسط بين الأذهان والأسيائ . ولم يناسب هذا التفسير باركلى مثلاً ، الذى أطلق على الأشياء المحسوسة اسم «الأفكار» بيد أنه ينطبق على لوك ، إذا ركزنا على طريقة من طرق حديثه . وعلى أية حال ، ماهو عرضة للخلاف أن لغة الأفكار سيئة الحظ ، حتى إن الفلاسفة الذين استخدموا هذه اللغ أصبحوا ضحايا لطرق حديثهم الخاصة ، وأن ما فعلة «ريد» هو أنه عاد الفلاسفة إلى الحس المشترك ، وإلى تاكيد الحاجة إلى تحديد معانى الألفاظ بدقة مثل لفظ : «لكرج» ، و «إدراك» . كما قدم «ريد» وجهة نظر تستحق الانتباه بالتأكيد ، عندما اعترض على المذهب الذرى الأبستمولوجى عند « لوك » وهيوم ، ووجه الانتباه إلى الدور الأساسى للحكم ، مؤكداً أننا نحصل على عناصر الإقناع المفترضة عن طريق تجريد تحليلى من كل أكبر .

واعتقد أنه لابد من القيام ببعض التمييزات ، بالنسبة للعودة العامة إلى الحس المشترك . فمن حيث إن الفلاسفة الأسكتلنديين افترضوا أنه يجب علينا أن ننظر بشك ما إلى تلك النظريات التى لا تطابق التجربة العامة ، أو تختلف بوضوح مع الاعتقادات

والفروض الضرورية للحياة ، فإن وجهة نظرهم صحيحة . ويبدو أيضًا أن أناسًا مثل « بيتى » لم يفهموا أن « ديفيد هيوم » لم يهتم برفض اعتقادات طبيعية ، أو إنكار وجهة نظر الحس المشترك . لقد اهتم بفحص الأسباب النظرية التي يمكن تقديمها لتدعيم هذه الاعتقادات . وحتى عندما اعتقد أنه لا يمكان تقديم أسباب نظرية صحيحة ، أو براهين ، فإنه لم يفترض أنه يجب علينا أن نتخلى عن هذه الاعتقادات . إن وجهة نظره هى - بالفعل - أن الاعتقاد لابد أن يغلب فى الممارسة ، على آثار العقل النقدى التى لاتنحل . ولذلك ، لا تفى نقد الفلاسفة الأسكتلنديين لهيوم بالغرض تمامًا . لا يكفى أن نقدم عددًا كبيرًا من مبادئ الحس المشترك ، لاسيما عندما يكون الميل إلى تصوير هذه المبادئ على أنها تمثل ميولًا للذهن البشرى لا مناص منها . إنهم لو أرادوا أن يدحضوا هيوم ، فإن مايفعلونه هو أ يبينوا أنه يمكن البرهنة نظريًا على صحة الاعتقادات الطبيعية عند هيوم ، التى فسرها بمساعدة التداعى ، أو أن مبادئ الحس المشترك تدرك ، بالفعل ، حدسيًا عن طريق مبادئ عقلية واضحة بذتها . أو ، بصورة أكثر دقة ، كان يجب عليهم أن يركزوا على البديل الثانى ، لأنه لا يمكن البرهنة على المبادئ الأولى للحس المشترك من وجهة نظرهم . فلا يكفى فقط تأكيد المبادئ . لأنه كان مباحًا لهيوم أن يرد بالقول بأن ما يُسمى فى بعض الحالات . على الأقل ، بمبادئ الحس المشترك يعبر ببساطة عن اعتقادات طبيعية يمكن تفسيرها تفسيرًا سيكولوجيًا ، لكن لا يمكن البرهنة عليها فلسفيًا ، أيًا كانت ضرورية بالنسبة للحياة العملية ، ولا غرابة أن المذهب التجريبى ، من جهة ، والمذهب المثالى ، من جهة أخرى ، فى القرن التاسع عشر قد قللا من أهيمة فلسفة الحس المشترك الأسكتلندية . وعندما برز شئ يشبه فلسفة الحس المشترك مرة أخرى فى الفكر البريطاى المعاصر ، فإنه أخذ صورة جديدة ؛ أعنى صورة التحليل اللغوى .

ومع ذلك نجحت الأسكتلندية فى القارة الأوربية ، فقد مارست عن طريق « فكتور كوزان» V.Cousin (١٧٩٢-١٨٦٧) تأثيرًا ملحوظًا للغاية على الفلسفة الرسمية لفرنسا فترة من الزمن ، وقد رأى الفلاسفة الفرسيون الذين تأثروا بالحركة الأسكتلندية أكثر من الخصائص التى أثارت تعليقات كانط النقدية ، فقد رأوا - مثلاً - استخدم المنهج التجريبى ، والميل إلى التركيز على معطيات واقعية متاحة بدلاً من.

تأملات مجردة ، واستحسنوا ميل الذهن إلى مسائل جمالية وعملية ، صحيح أن الفلسفة كانت ، بمعنى ما ، لعبة بالنسبة للمفكرين الأسكتلنديين بصورة لم تقل عما كانت عليه بالنسبة لمواطنهم العظيم هيوم ، ومن المضلل ، حقًا ، أن نفترض أن الفلسفة لم تكن أكثر من لعبة بالنسبة ليهوم ، فقد اعتقد ، مثلًا ، أن فلسفة تحليلية ونقدية يمكن أن تكون أداة قوية للتقليل من التعصب وعدم التسامح ، ويتصور ، من الناحية الإيجابية ، تطور علم للإنسان قد يشبه العلم الفيزيائي عند « جاليليو » و «نيوتن» كما أنه لم يتحدث أحيانًا عن فلسفته ، لا سيما ما ظهر لريد على أنه جوانبها الأكثر هدمًا ، وعلى أنها موضوع للدراسة ، وعلى أن لديها ارتباطًا قليلًا بالحياة العملية ، ومع ذلك ، فقد نظر «ريد» و « سيتوارت» بوضوح إلى الفلسفة على أنها ذات أهمية بالنسبة لحياة الإنسان الجمالية والسياسية ، ولم يهتما فقط بالبحث عن سبب تفكير الناس وكلامهم كما يفعلون ، بل اهتما أيضًا بتدعيم الاعتقادات التى نظرا إليها على أنها ذات قيمة . . ووجد المعجبون الفرنسيون بفلسفتهم - الذين اعتادوا أن يروا فى فلسفتهم مرشدًا للحياة ، هذا العنصر في تفكيرهم المقنع .

لقد كانت قضية ريد العظيمة ، من حيث إن هجومه كان منصبًا على هيوم - هى أن هيوم استمد بطريقة واضحة ومستقة النتائج التى نتجت من المقدمات التى أرساها أسلافه ، ولذلك كان مسئولاً - من ناحية ، عن تفسير عام ومؤثر لتطور المذهب التجريبى الكلاسيكى ، ولقد شارك كانط - إلى حد ما - فى هذه القضية ، إلى حد أنه يجب ، على الأقل ، إعداد فروض جديدة ، وأن التفسير الجديد تحتاج إليه حياة الإنسان المعرفية ، وأحكامه الأخلاقية والجمالية ، لكن على الرغم من أن هيوم لم يقدم - من ناحية - نقطة الانطلاق لريد فحسب ، بل لكانط أيضًا ، فإن كانط كان أكثر أهمية في تاريخ الفلسفة من فيلسوف الحس المشترك ، وسنعرض لمذهبه في شيء من التفصيل فى المجلد القادم .

الهوامش

(١) This Work will be referred to as T.M.S.

(٢) T.M.S., 1,1,1,p.2, 1812 edition.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

(٥) Ibid, p.5.

(٦) Ibid, p.7.

(٧) Ibid, p.8.

(٨) T.M.s., 1,1,3,p.16 .

(٩) Ibid, p.20 .

(١٠) Ibid .

(١١) T.M.S., 1,1,4,p.24.

(١٢) T.M.S., 4,4,p.325.

(١٣) Ibid.

(١٤) Ibid,p.20.

(١٥) Ibid.

(١٦) T.M.S., 3,p.190 .

(١٧) Ibid, p. 193.

(١٨) T.M.S., 3,8,p.231 .

(١٩) T.M.S.,3,4,p.266 .

Ibid,p.273. (٢٠)

T.M.S., 3.5.p.276 . (٢١)

Ibid,p.579. (٢٢)

Ibid,p.291. (٢٣)

T.M.S.,5,2,. (٢٤)

T.M.S.,3,6,p.299. (٢٥)

Ibid,p.301. (٢٦)

T.M.S.,7,3,p.579. (٢٧)

Review, 1,3. (٢٨)

Review, 1,2. (٢٩)

Ibid. (٣٠)

Review. (٣١)

Ibid. (٣٢)

Review, 9. (٣٣)

Review,9. (٣٤)

Dedication to the Inquiry. (٣٥)

References to the Essays on the powers of mind are given according to the three (٣٦) Volume edition of 1819, while references to the Iquiry was also given according t 1819 edition.

Essays,1,1,10:1,p.38. (٣٧)

Ibid, p. 39. (٣٨)

Essays, 2,12,10,pp.266-7. (٣٩)

Ibid, p. 267. (٤٠)

Inquiry, 2,6,pp.60-1. (٤١)

(٤٢) Inquiry, 2,4,pp.52-53.

(٤٣) Inquiry, 7,4,p.394 .

(٤٤) Ibid,pp.394-5.

(٤٥) Essays,6,3:11.pp.233-4 .

(٤٦) Ibid.p.234.

(٤٧) Essays,6,2:11,p.234.

(٤٨) Ibid.p.223.

(٤٩) Essays, 1.2:1.p.57.

(٥٠) Essays,8,3,5:11,p.338.

(٥١) Ibid.

(٥٢) Essays,8,3,6:11,p.339.

(٥٣) Ibid.

(٥٤) Ibid. p.342.

(٥٥) Ibid,p.352.

(٥٦) Essays,6,5,3:11,p.304.

(٥٧) Essays, 6,5,5:11,p.308.

(٥٨) Essays,6,5,7:11,p.314.

(٥٩) Essays,6,5,12:11,p.328.

(٦٠) Essays,6,5,5:11,p.308.

(٦١) Essays,6,5,12:11,p.329.

(٦٢) Essays,6,5,3:11,p.305.

(٦٣) Ibid.

(٦٤) Elements,2,1,4,p.301.

(٦٥) 1,5.

(٦٦) Outlines, 1,9,71:11,p.28.

(٦٧) Ibid.

(٦٨) Oultines, 1,9,70:11,p.27.

(٦٩) Elements,2,1,1,2,4:111,p.45.

(٧٠) كلود بيفر (١٦٦١-١٧٣٧)يسوعي فرنسي ، نشر كتاب Traite des Verites Premieres عام ١٧١٧، يعالج فيه بديهيات الحس المشترك . (المؤلف)

(٧١) Elements,2,1,1,2,1:111,p.41.

(٢٢) Ibid.

(٧٣) Elements,2,1,2,4,2:111,pp.159-60.

(٧٤) Active and Moral Powers,2,3,VI,p.233.

(٧٥) Ibid,2,2,Vi,p.220.

(٧٦) Ibid,2,5,1:Vi,p.299.

(٧٧) Active and Moral Powers,2,6,Vi,p.319.

(٧٨) Ibid,3,1,Vii,p.11.

(٧٩) Ibid,3,2,1 Vii p.24.

(٨٠) Active and Moral Powers, 3,2,1, Vii,p.18.

(٨١) CF. Works, V..p.117-18, and p.422.

(٨٢) 1,1: 1835 edition,p.13.

(٨٣) Ibid,p.14.

(٨٤) Ibid,1,3,p.32.

(٨٥) Ibid,p.38.

(٨٦) Inquiry into the Relation of Cause and Effect, 1,5: 1835 edition, p.89.

(٨٧) Ibidp.290.

(٨٨) Ibid, 4,2,pp.286-7 .

(٨٩) Inquiry into the Relation of Cause and Effect, 4,7,pp.377-8 .

(٩٠) Ibid. Note H,p.435 .

(٩١) Ibid, lecture,9,Vol,1,p.178, 1824 edition.

(٩٢) Ibid, lecture, 10, 1,p.194.

(٩٣) Lecture on the philosophy of Human Mind, Lecture 13:1,p.265.

(٩٤) Ibid,268.

(٩٥) Ibid.

(٩٦) Ibid,273.

(٩٧) يعطى براون كلمة الشعور مجالاً واسعًا من المعنى . (المؤلف)

(٩٨) Ibid, 275.

(٩٩) Ibid, lecture,25,1,p.546.

(١٠٠) Ibid, lecture, 22, 1,p.460.

(١٠١) Lectures on the human Mind, lecture 24: 1.p.508.

(١٠٢) Ibid, lecture, 73,111,p. 529.

(١٠٣) Ibid, 532.

(١٠٤) Lectures on the Philosophy of Human Mind, lecture 73:111.p.533.

(١٠٥) Ibid, 543.

(١٠٦) Ibid, lecture, 77.IV,p.29.

(١٠٧) Ibid,51.

(١٠٨) Lectures on the philosophy of Human Mind, lecture 77:1.p.54.

(١٠٩) Ibid, lecture 82, IV,pp.149-50.

(١١٠) Ibid, lecture , pp. 161-2 .

(١١١) lectures on the Philosophy of Human Mind, lecture 82:p.169.

(١١٢) Ibid. lecture, 93,IV, pp. 387.

(١١٣) Ibid, lecture , 92, IV, pp. 369 .

(١١٤) Ibid, 391.

(١١٥) Ibid.

(١١٦) Ibid, 307.

(١١٧) Lectures on the Philosophy of Human Mind, lecture 95: IV p. 444 .

ملحق

مراجع مختصرة من أجل ملاحظات عامة وأعمال عامة،
انظر المراجع فى نهاية المجلد الرابع من ديكارت حتى ليبنتس

الفصل الأول والثانى: هوبز

(أ) نصوص:

Hobbes: Opera Philosophica quae latine scripsit. Edited by W. Molesworth. 5 vols. London, 1829 - 45.

The English Works of Thomas Hobbes. Edited by W. Molesworth. II vols. London, 1839 - 45.

The Metaphysical System of Hobbes. Selections edited by M. W. Calkins. Chicago, 1905.

Hobbes: Selections. Edited by F. J. E. Woodbridge. New York, 1930. The Elements of Law, Natural and Politic (Together with A Short Treatise on First Principles and parts of the Traclatus opticus), edited by F. Tönnies. Cambridge, 1928 (2 nd edition).

De Cive of the Citizen. Edited by S. P. Lamprecht. New York, 1949.

Leviathan. Edited with an introduction by M. Oakeshott. Oxford, 1946.

Leviathan. With an introduction by A. D. Lindsay, London (E. L.). of Liberty and Necessity, edited with an introduction and notes by Cay von Brockdorff. Kiel, 1938.

(ب) دراسات :

Battelli, G. Le dottrine politiche dell' Hobbes e dello Spinoza. Florence, 1904.

Bowle, J. Hobbes and His Critics: A Study of Seventeenth - Century Constitutionalism. London, 1951.

Brandt, F. Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature. London, 1928.

Brockdorff, Cay von. Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soriologe. Kiel, 1929.

Die Urform der Computatio sive Logica des Hobbes. Kiel, 1934.

Cooch, G. P. Hobbes. London, 1940.

Gough, J. W. The Social Contract: A Critical Study of Its Development. Oxford, 1936 (revised edition, 1956).

Hönigswald, R. Hobbes und die Staatsphilosophie. Munich, 1924.

Laird, J. Hobbes. London, 1934.

Landry, B. Hobbes. Paris, 1930.

Levi, A. La filosofia di Tommaso Hobbes. Milan, 1929.

Lyon, G. La philosophie de Hobbes. Paris, 1893.

Polin, R. Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes. Paris, 1953.

Robertson, G. C. Hobbes. Edinburgh and London, 1886.

Rossi, M. M. Alle fonti dei deismo e del materialismo moderno. I, Le origini del deismo. 2, L'evoluzione del pensiero di Hobbes. Florence, 1942.

Stephen, L. Hobbes. London, 1904.

Strauss, L. The Political Philosophy of Hobbes. Translated by E. M. Sinclair. Oxford, 1936.

Taylor, A. E. Thomas Hobbes. London, 1908.

Tönnies, F. Thomas Hobbes: Leben und Lehre. Stuttgart, 1925 (3 rd edition).

Vialatoux, J. La cité de Hobbes. Théorie de l'État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation. Paris, 1935.

الفصل الثالث: هيربرت أوف تشيربرى وأفلاطونيو كمبردج

١ – لورد هيربرت أوف تشيربرى

(أ) نصوص:

The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury, with introduction and notes by S. L. Lee. London, 1886.

Tractatus de veritate. London, 1633.

Ee veritate Translated with an introduction by M. H. Carré. Bristol, 1937.

De causis errorum. London, 1645.

De reliegione gentilium. Amsterdam, 1663 and 1670; London, 1705.

De religione laici. Transliscussion of Lord Herbert's life and philosophy and a comprehensive bibliography of his works by H. R. Hutcheson. New Haven (U. S. A.) and London, 1944.

A Dialogue between a Tutor and His Pupil. London, 1768.

(ب) دراسات :

De Rémusat, C. Lord Herbert of Cherbury, sa vie et ses oeuvres. Paris, 1853.

Güttler, C. Edward, Lord Herbert of Cherbury. Munich, 1897.

Köttich, R. F. Die Lehre von den angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury. Berlin, 1917.

٢ ـ كدورث

(أ) نصوص:

The True Intellectual System of the Universe, London, 1743 (2 vols), 1846 (3 vols). There is an edition (London, 1845) by J. Harrison with a translation from the Latin of Mosheim's notes.

Treatise concerning Eternal and Immutable Morality. London, 1731.

(ب) دراسات:

Aspelin, G. Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy. Boon, 1935.

Beyer, J. Cudworth. Bonn, 1935.

Lowrey, C. E. The Philosophy of Ralph Cudworth. New York, 1884.

Passmore, J. A. Cudworth, an Interpretation. Cambridge, 1950.

Scott, W. R. An Introduction to Cudworth's Treatise. London, 1891.

٣ - هنرى مور

(أ) نصوص:

Opera omnia. 3 vol. London, 1679.

Enchiridion metaphysicum. London, 1671.

Enchiridion ethicum. London, 1667.

The Philosophical Writings of Henery - More. Selected by F. I. Mackinnon. New york, 1925

(ب) دراسات:

Reimann, H. Henry Mores Bedeutung für die Gegenwart. Sein Kampf für Wirken und Freiheit des Geistes. Basel, 1941.

٤ - كمبرلند

(أ) نصوص:

De legibus naturae disquistio philosophica. London, 1672. English translation by J. Maxwell. London 1727.

(ب) دراسات:

Payne, S. Account of the Life and Writings of Richard Cumberland. London, 1725.

spaulding, F. E. Richard Cumberland als Begrüunder der englischen Ethik. Leipzig, 1894.

٥ - أعمال أخرى

(أ) نصوص:

The Combridge Platoists. Selections from Whichcote, Smith and Culverwel, edited by E. T. Campagnac. London, 1901.

(ب) دراسات:

Cassirer, E. The Platonic Renaissance in England. Translated by J. P. Pettegrove. Edinburgh and London, 1953.

De Pauley, W. C. The Candle of the Lord: Studies in the Cambridge Platonists. New York, 1937.

De Sola Pinto, V. Perter Sterry; Platonist and Puritan, 1613 - 1672. A Biographical and Critical Study with Passages selected from His Writings. Cambridge, 1934.

Mackinnon, F. I. The Philosophy of John Norris. New York, 1910.

Muirhead, J. H. The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy. London, 1920.

Powicke, F. J. The Cambridge Platonists: A Study. London, 1926.

Tulloch, J. Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century: II, The Cambridge Platonists. Edinburgh and London, 1872.

الفصل الرابع حتي السابع: لوك

(أ) نصوص:

The Works of John Locke. 9 vols. London, 1853.

The Philosophical Works of John Locke (On the Conduct of the Understanding, An Essay concerning Human Understanding, the controversy with Stillingfleet, An Examination of Malebranche's Opinion, Elements of Natural Philosophy and Some Thoughts concerning Reading). Edited by J. A. St. John. 2 vols. London, 1854, 1908.

Locke: Selections. Edited by S. P. Lamprecht. New York , 1928.

An Essay concerning Human Understanding. Edited with introduction and notes by A. C. Fraser. 2 vols. Oxford, 1894.

An Essay concerning Human Understanding. Abridged and edited by A. S. Pringle-Pattison. Oxford, 1924.

An Essay concerning Human Understanding. Abridged and edited by R. Wilburn. London (E. L.).

An Early Draft of Locke's Essay, together with Excepts from His Journal. Edited by R. L. Aaron and J. Gibb. Oxford, 1936.

An Essay concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent. Edited by B. Rand. Cambridge (U. S. A.), 1931. (These two last-mentioned works are early drafts of Locke's Essay. According to Professor von Leyden, 'the text of the draft edited by Rand can only be considered authentic in a small degree..." See Notes concerning Papers of John Locke in the Lovelace Collection by W. von Leyden in The Philosophical Quarterly, January 1952, pp. 63 - 9. The Lovelace Collection is now housed in the Bodleian Library).

Two Treatises of Government (containing als Filmer's Patriarcha, edited by T. I. Cook). New York, 1947.

Two Treatises of Civil Government. With an introduction by W. S. Carpenter. London (E. L.).

Second Treatise of Civil Government and Letter on Toleration. Edited by J. W., Gough. Oxford, 1948.

John Locke: Essays on the Law of Nature. Latin text with translation, introduction and notes by W. von Leyden. Oxford, 1945.

Original Letters of Locke, Sidney and Shaftesbury. Edited by T. Forster. London, 1847 (2 nd edition).

The Correspondence of John Locke and Edward Clarke, Edited by B. Rand. Cambridge (U. S. A.), 1927. (See the remarks of Professor von Leyden in the article referred to above in the passage in brackets).

Lettres inédites de john Locke à ses amis N. Thoynard, Ph. van Limborch et E. Clarke. Edited by H. Ollion. The Hague, 1912.

(R. Filmer's Patriarcha and other Political Works, edited by P. Laslett, were published at Oxford in 1949).

(ب) دراسات:

Aaron, R. I. John Locke. Oxford, 1955 (2 nd edition). (This study can be highly recommended).

Great Thinkers: X, Locke (in Philosophy for 1937).

Alexander, S. Locke, London, 1908.

Aspelin, G. John Locke. Lund, 1950.

Bastide, C. John Locke. Paris, 1907.

Carlini, A. La filosogia di G. Locke. 2 vol. Florence, 1920. Locke. Milan, 1949.

Christophersen, H. O. A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke. Oslo, 1930.

Cousin, V. La philosophie de Locke. Paris, 1873 (6 th edition).

Fowler, T. Locke. London, 1892 (2 nd edition).

Fox Bourne , H. R. The Life of John Locke. 2 vols. London, 1876.

Fraser, A. C. Locke. London, 1890.

Gibson, J. Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations. Cambridge, 1917.

Gough, J. W. John Locke's Political Philosophy. Oxford, 1950. The Social Contract (see Hobbes).

Hefelbower, S. G. The Relation of John Locke to English Deism. Chicago, 1918.

Hertling, G. V. Locke und die Schule von Cambridge. Freiburgi. B., 1892.

Hofstadter, A. Locke and Scepticism. New York, 1936.

Kendall, W. John Locke and the Doctrine of Majority-Rule. Illinois, 1941.

King, Lord. The Life and Letters of John Locke. 2 vol. London, 1858 (3rd edition).

(This work includes some extracts from Locke's Journals and an abstract of the Essay).

Klemmt, A. John Locke: Theoretische Philosophie. Meisenheim, 1952.

Krakowski, E. Les source médiévales de la philosophie de Locke. New York, 1918.

MacLean, K. John Locke and English Literature of the Eighteenth Century. New Haven (U. S. A.), 1936.

Marion, H. John Locke. Penguin Books, 1952.

Ollion, H. La philosophie générale de Locke. Paris, 1909.

Petzäll, A. Ethics and Epistemology in John Locke's Essay concerning Human Understanding. Göteborg, 1937.

Tellkamp, A. Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik. Münster, 1937.

Thompson, S. M. A Study of Locke's Theory of Ideas. Monmouth (U. S. A.), 1934.

Tinivella, G. Giovanni Locke e ipensieri sull' educazione. Milan, 1938.

Yolton, J. W. John Locke and the Way of Ideas. Oxford, 1956.

الفصل الثامن: بويل ونيوتن

١ - بويل

(أ) نصوص:

The Works of the Honourable Robert Boyle. Edited by T. Birch. 6 vols. London, 1772 (2 nd edition).

(ب) دراسات:

Farrington, F. A Life of the Honourable Robert Boyle. Cork, 1917.

Fisher, M. S. Robert Boyle, Devout Naturalist: A Study in Science and Religion in the Seventeenth Century. Philadelphia, 1945.

Masson, F. Robert Boyle. Edinburgh, 1914.

Meier, J. Robert Boyles Naturphilosopie. Munich, 1907.

Mendelssohn, S. Robert Boyle als Philosoph. Würzburg, 1902.

More, L. T. The Life and Works of the Hon. Robert Boyle. Oxford, 1945.

٢ - نيوتن

(أ) نصوص:

Opera quae existunt Omnia. Edited by S. Horsley. 5 vols. London, 1779 - 85.

Philosophiae naturalis prinicpia mathematica. Edited by R. Cotes. London, 1713, and reprints.

Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World. Translated by A. Motte, revised and annotated by F. Cajori. Cambridge, 1934.

Opticks. London, 1730 (4 th edition)' reprint New York, 1952.

Sir Isaac Newton: Theological Manuscripts. Selected and edited by H. McLachlan. Boston, 1950.

Newton's Philosophy of Nature. Selections from his writings edited by H. S. Thayer. New York, 1953.

(ب) دراسات:

Andrade, E. N. da C. Sir Isaac Newton. London, 1954.

Bloch, L. La Philosophie de Newton. Paris, 1908.

Clarke, G. N. Science and Social Welfare in the Age of Newton. Oxford, 1949 (2 nd edition).

De Morgan, A. Essays on the Life and Work of Newton. Edited by F. E. B. Jourdain. London, 1914.

Dessauer, F. Wietfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaak Newtons. Zürich, 1945.

McLachlan, H. The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton. Manchester, 1941.

More, L. T. Isaac Newton, A Biography. New York, 1934.

Randall, J. H., Jr. Newton's Natural Philosophy: Its Problems and Consequences (in Philosophical Essays in Honor of Edgar Arthur Singer, Jr. Edited by F. P. Clark and M. C. Nahm. Philadelphia, 1942, pp. 335 - 57).

Rosenberger, I. Newton und seine physikalischen Prinzipien. Leipzig, 1893.

Steinmann, H. G. Ueber den Einfluss Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit. Bonn, 1913.

Sullivan, J. W. N. Isaac Newton, 1642 - 1727. London, 1938.

Volkmann, P. Ueber Newton Philosophia Naturalis. Königsberg, 1898.

Whittaker, E. T. Aristotle, Newton, Einstein, London, 1942.

٣ ـ أعمال عامة

Burtt, E. A. The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay. London, 1925; revised edition, 1963.

Cassirer, E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 3 vols. Berlin, 1906 - 20; later edition, 1922-3.

Dampier, W. C. A History of Science and its Relation with philosophy and Religion. Cambridge, 1949 (4the edition).

Mach, E. The Science of Mechanics. Translated by T. J. MacCormack. la Salle (Illinois), 1942 (5th edition).

Strong, E. W, Procedures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematical Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Berkeley, U. S. A. 4936.

الفصل التاسع : مشكلات دينية

١ ـ كلارك

(أ) نصوص:

Works. With a preface by B. Hoadley. 4 vols. London, 1738-42.

(Euvres Philosophiques. Translated by C. Jourdain. Paris, 1843.

A Demonstration of the Being and Attributes of God. London, 1705.

A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion. London, 1706.

One hundred and Twenty Three Sermons. Edited by J. Clarke. 2 vols. Dublin, 1734.

A Collection of Papers which Passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke. London, 1717.

(ب) دراسات:

Le Rossignol, J. E. The Ethical Philosophy of Samuel Clarke. Leipzig, 1892.

Zimmermann, R. Clarkes Leben und Lehre. Vienna, 1870.

٢ ـ تولاند

نصوص :

Christianity not Mysterious. London, 1696.

Pantheisticon. London, 1720.

٣ ـ تندال

نصوص :

Christianity not Old as the Creation. London, 1730.

٤ ـ كولنز

نصوص :

A Discourse of Free-thinking. London, 1713.

Philsosphical Enquiry concerning Human Liberty and Necessity. London, 1715.

A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion. London, 1724.

A Dissertation on Liberty and Necessity. London, 1729.

٥ ـ دودول

نصوص :

An Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First Fathers that the Soul is a Principle naturally Mortal. London, 1706.

٦ - بولنجبرووك

(أ) نصوص:

The Philosophical Works of the Right Hon. Henry St. Hohn, Lord Viscount Bolingbroke. Edited by D. Mallet. London, 1754 (5 vols). 1778, 1809; Philadelphia (4 vols) 1849.

Letters on the Study and Use of History. London, 1738 and 1752.

(ب) دراسات:

Brosch, M. Lord Bolingbroke. Frankfurt a M., 1883.

Hassall, A. Life of Viscount Bolingbroke. London, 1915 (2 nd edition).

James, D. G. The English Augustans: I, The Life of Reason; Hobbes, Locke, Bolingbroke. London, 1949.

Merrill, W. McIntosh. From Statesman to Philosopher. A Study of Bolingbroke's Deism. New York, 1949.

Sichel, W. Bolingbroke and His Times. London, 1902.

٧- مذهب التأليه بوجه عام

Carrau, L. La Philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours. Paris, 1888.

Farrar, A. S. A Critical History of Free Thought. London, 1862.

Lechler, G. V. Geschichte des englischen Deismus. 2 vols. Stuttgart, 1821.

Leland, J. A View of the Principal Deistical Writers. 2 vols. London, 1837.

Noack, L. Die enlischen, französischen und deutschen Freidenker. Berne, 1853-5.

Sayous, A. Les déistes anglais et le christianisme rationaliste. Paris, 1882.

Stephen, L. History of English Thought in the Eighteenth Century. 2 vols. London, 1876.

٨ ـ بطلر

(أ) نصوص:

Works. Edited by J. H. Bernard. 2 vols. London, 1900.

Works. Edited by W. E. Gladstone. 2 vols. London, 1910 (2 nd edtition).

The analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Cause of Nature, with an introduction by R. Bayne. London (E. L).

Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent. London, 1726, 1841, etc.

Fifteen Sermons (and Dissertation on Virtue). Edited by W. R. Matthews, London, 1949.

(ب) دراسات:

Broad, C. D. Five Types of Ethical Theory. (Chapter III, 'Butler', pp. 53-83) London, 1930.

Collins, W. L. Butler. Edinburgh and London, 1889.

Duncan-Jones, A. Butler's Moral Philosophy. Penguin Books, 1952.

Mossner, E. C. Bishop Butler and the Age of Reason. New York, 1936.

Norton, W. J. Bishop Butler, Moralist and Divine. New Burnwick and London, 1940.

الفصل العاشر : مشكلات الأخلاق

١ـ شافتسبرى

(أ) نصوص:

Characteristics, Edited by J. M. Robertson. 2 vols. London, 1900.

(ب) دراسات:

Brett, R. L. The third Earl of Shaftesbury: A Study in Eighteenth- Century Literary Theory. London, 1951.

Elson, C. Wieland and Shaftesbury. New York, 1913.

Fowler, T. Shaftesbury and Hutcheson. London, 1882.

Kern. J. Shaftesburys Bild vom Menschen. Frankfurt a M., 1943.

Lyons, A. Shaftesbury's Principle of Adoptation to Universal Harmony. New York, 1909.

Meinecke, F. Shaftesbury und die Wurzeln des historismus. Berlin, 1934.

Osske, I, Ganzheit, Unendlichkeit und From. Studien zu Shaftesburys Naturbegriff. Belin, 1939.

Rand, B. Life, Unpublished Letters and Phiosophical Regiment of Anthony, Eart of Shaftesbury. London, 1900.

Spicker, G. Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury. Freiburg i. B. 1871.

Zani, L. L'etica di Lord Shaftesbury. Milan, 1954.

٢ ـ ماندفيل

(أ) نصوص:

The Grumbling Hive of Knaves turned Honest. London, 1705.

The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits. London, 1715, and subsequent editions.

The Fable of the Bees. Edited by F. B. Kaye. Oxford, 1924.

(ب) دراسات:

Hübner, W. Mandeviles Bienenfable und die Begründung der praktischen Zweckethik der englischen Aufklärung (in Grund formen der englischen Geistesgeschichte. Edited by P. Meissner. Stuttstammler, R. Mandevilles Bienenfabel. Berlin, 1918.

٣ - هاتشيسون

(أ) نصوص:

Works. 5 vols. Glasgow, 1772.

(ب) دراسات:

Fowler, T. Shaftesbury and Hutcheson. London, 1882.

Rampendal, R. Eine Würdigung der Ethik Hutchesons. Leipzig, 1892.

Scott, W. R. Francis Hutcheson, His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy. London, 1900.

Vignonoe, L. L'etica del senso Morale in Francis Hutcheson. Milan, 1956.

٤ - بطلر

For Texts and Studies see Bibliography under Chapter IX.

٥ - هارتلى

(أ) نصوص:

Observations on Man, His Frame, His Duty and His Expectations.

Edited by J. B. Priestley. 3 vols. London, 1934 (3rd edition).

(ب) دراسات:

Bower, G. S. Hartley and James Mill. London, 1881.

Heider, M. Studien über David Hartley. Bonn, 1913.

Ribot, T. Quid David Hartley de consociatione idearum senserit. Paris, 1872.

Schoenlank, B. Hartley und Priestley, die Begründer des Assoziationismus in England. Halle, 1882.

٦ - تيكر

(أ) نصوص:

The Light of Nature Pursued. Edited, with a Life, by H. P. St. John Mildmay. 7 vols. London, 1805 and reprints.

(ب) دراسات:

Harris, W. G. Teleology in the Philosophy of Joseph Butler and Avraham Tucker. philadelphia, 1942.

٧ - بالى

(أ) نصوص:

Paley's Works, First published in 8 vols.m 1805-8, have been republished several times, the number of volumes varying from eight to one (1851).

The Principles of Moral and Political Philosophy. London, 1785, and subsequent editions.

Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected frome the Appearances of Nature. London, 1802, and subsequent edition.

(ب) دراسات:

Stemhen, L. History of English Thought in the Eighteenth Century. 2 vols. London, 1876. (For Paley see I, pp. 405f., and II, pp. 121f.).

٨ - أعمال عامة

(أ) نصوص (مختارات) :

Rand, B. The Classical Moralists. Selections. London, 1910.

Selby-Bigge, L. A. British Moralists. 2 vols. Oxford, 1897.

(ب) دراسات:

Bonar. J. Moral Sense. London, 1930.

Machintosh, J. On the Progress of Ethical Philsosophy, chiefty during the XVIIth and XVIIIth Centuries. Edited by W. Whewell. Edinburgh, 1872 (4th edition).

Martineau, J. Types of Ethical Theory. 2 vols. Oxford, 1901 (3rd edition, revised).

Moskowitz, H. Das Moralische Beurtettuthgsvermögen in der Ethik von Hobbes bis J. S, Mill. Erlangen, 1906.

Raphael, D. Daiches. The Moral Sense. Oxford, 1947.

(This work deals with Hutcheson, Hume, Price and Reid).

Sidgwick, H. Outlines of the History of Ethics for English Readers. London, 1931 (6th edition).

الفصل الحادى عشر حتى الثالث عشر: باركلى

(أ) نصوص:

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. 9 vols. London, 1984 (Critical edition).

The Works of George Berkeley. Edited by A. C. Fraser. 4 Vols. Oxford. 1901 (2nd edition).

Philosophical Commentaries, generally called the Commonplace Book. An edition deiplomatica edited with introduction and notes by A. A, Luce. London, 1944.

(The Philosophical Commentaries are also contained in the critical edition of the Works, vols. 1.)

A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings (Principles of Human Knowledge and Three Dialogues), with an introudcution by A. D. Lindsay. London (E. L.).

Berkeley: Selections. Edited with introuduction and notes by A. A. Luce. London, 1944.

(The Philosophical Commmentaries are also contained in the critical edition of the Works, vol. 1).

A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings (Principles of Human Knowledge and Three Dialoues), with an introucuction by A. D. Lindsay. London (E. L.).

Berkeley: Selections. Edited by M. W. Calkins, New York, 1929.

Barkeley: Philosophical Writings. Selected and edited by T. E. Jessop. Lodnon, 1952.

Barkeleey: Alciphron ou le Pense-menu. Translated with introduction and notes by J. Pucelle. Paris, 1952.

(ب) دراسات:

Baladi, N. La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philsospie. Cairo, 1945.

Bender, F. George Berkeley's Philosophy re-examined. Amsterdam, 1946.

Bread, C. D. Berkeley's Argument about Material Substance. Lodnon, 1942.

Cassirer, E. Berkeley's System. Giessen, 1914.

Del Bocca, S. L'unità del pensiero di Giorgio Berkeley. Florence, 1937.

Fraser, A. C. Berkeley. Edinburgh and London, 1881.

Hedenius, I. Sensationalism and Theology in Berkerley's Philosophy/ Oxford, 1936.

Hicks, G. Dawes. Berkeley. London, 1932.

Jessop, T. E. Great Thinkers: Xi< Berkeley (in Philosophy for 1937).

Johnston, G. A. The Development of Berkeley's Philosophy. London, 1923.

Joussain, A. Exposé critique de la philosophie de Berkeley. Paris, 1920.

Laky, J. J. A Study of George Berkeley's Philosophy in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington, 1950.

Luce, A. A, Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought . New York, 1934.

Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. London, 1945.

The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne. London, 1949.

Metz, R. G. Berkeleys Leben und Lehre. Stuttgart, 1925.

Oertel, H. J. Berkeley und die englische Literatur. Halle, 1934.

Olgiti, F. L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo sig nificato storico. Milan, 1926.

Penjon, A. Étyde syr ka vue et sur les ceuvres philosophiques de George Berkeley, éuêque de Cloyne. Paris, 1878.

Ritchie, A. D. George Berkeley's 'Siris' (British Academy Lecture). London, 1955.

Sillem, E.A. George Berkeley and the Proofs for the Existence of God, London , 1957.

Stabler, E. George Berkeleys Auffassung und Wirkung in der deutschn Ppilosophie bis Hegel. Dresden, 1935 .

Stammler, G. Berkeleys Philosophie der Mathematik. Berlin, 1922. Testa, A. La filosofa di Giorgio Berkeley. Urbino, 1943 .

Warnock, G. J. Berkeley. . Penguin Books, 1953 .

Wild J. George Berkeley: A Study of His Life and Philosophy, London, 1936.

Sisdom, J . O . The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy, London, 1953 .

See Also Hommage To George Berkeley. A commemorative issue of Hermathena. Dublin, 1953. And the commemorative issue of the British Journal for the Philososphy of Science. Edinburgh, 1953.

الفصل الرابع عشر حتى السابع عشر: هيوم

(أ) نصوص:

The Philosophical Works of David Hume. Edited by T.H. Green and T.H . Grose. 4 vols. London, 1874 - 5 .

A Treatise of Human Nature. Edited by L.A. Selby - Bigge. Oxford, 1951 (reprint of 1888 edition).

A Treatise of Human Nature. With an introduction by A.D. Lindsay. 2 vols. London (E.L).

An Abstract of aTreatise of Human Nature, 1740 . . Edited by J. M. Keynes and. P. Sraffa. Cambridge, 1938.

Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals. Edited by L.A. Selby - Bigge. Oxford, 1951 (reprint of second edition, 1902).

Dialogues concerning Natural Religion. Edited with an introduction by. N. K. Smith London, 1947 (2 nd edition).

The Natural History of Religion, Edited by H. Chadwick and with an introduction by H. E. Root London , 1956 .

Political Essays. Edited by C.W. Hendel. New York, 1953 .

Hume: Theory of Knowledge. (Selections.) Edited by D.C. Yalden Thomson. Edinburgh and London , 1951 .

Hume: Selections Edited by C. W. Hendel. New York, 1927 .

The Letters of David Hume . Edited by J.V.T. Grieg. 2 vols . Oxford, 1932 .

New Letters of David Hume. Edited by R. Kilibansky and E. C. Mossner. Oxford, 1954 .

(ب) دراسات :

Bagolini, L. Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume, Siena, 1947 .

Brunius, T. David Hume on Criticism. Stockholm, 1952 .

Church, R. W. Hume's Theory of the Understanding . London, 1935.

Corsi, M. Natura e società in David Hume. Folrence, 1954 .

Dal Pra, M. Hume. Milan, 1949.

Della Volpe, G. La filosofa dell' esperienza di David Hume. Florence, 1939 .

Didier, J. Hume. Paris, 1912 .

Elkin, W.B. Hume, the Relation of the Treatise Book I to the Inquiry, New York, 1904 .

Glatke, A. B. Hume's Theory of the Passions and of Morals. Berkeley, U.S.A., 1950 .

Greig, J. V. T. David Hume. (Biography.) Oxford, 1931 .

Hedenuis, L. Studies in Hume's Aesthetics. Uppsala, 1937 .

Hendel, C.W. Studies in the Philosophy of David Hume. Princeton, U.S.A., 1925.

Huxley, T. David Hume. London, 1879 .

Jessop, T.E. A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour Lonodon, 1938 .

Kruse, V. Hume's Philosophy in His Principal Work, A Treatise of Human Nature. Translated by P.E Federspiel. London 1939.

Kuypers,M. S.Studies in the Eighteenth -Century Background of Hume's Empiricsm. Minneapolis, U.S.A, 930 .

Kydd, R.M. Reason and Conduct in Hume's Treatise Oxford, 1946 .

Laing, B. M. David Hume. London , 1932 .

Great Thinkers: XII , Hume (in Philosophy for 1937).

Laird, J.Hume's Philosophy of Human Nature. London , 1932.

Leroy, A -L . La critique et la religion chez David Hume. Paris, 1930.

MacNabb, D. G. David Hume: His theory of Knowledge and Morality. London, 1951 .

Magnino, B. It pensiero filosofco di David Hume. Naples, 1935 .

Maund, C. Hume's Theory of Knowledge: A Critical Examination London , 1937 .

Metz R. David Hume, Leben und Philosophie. Stuttgart, 1929 .

Mossner, E. C. The Forgotten Hume: Le bon David . New York, 1943 The Life of David Hume. London, 1954 . (The fullest biography to date.)

Fassmore, J. A. Hume's Intentions. Cambridge, 1952 .

Price, H.H. Hume's Theory Of The External World . Oxford, 1940.

Smith N.K. The Philosophy of David Hume. London, 1941 .

الفصل الثامن عشر هيوم : ما له وما عليه

١ـ آدم سميث

(أ) نصوص:

Collected Works. 5 vols Edinburgh, 1811 - 12.

The Theory of Moral Sentiments. London, 1759 , and subsequent editions.

The Wealth of Nations. 2 vols London, 1776 , and subsequent editions.

The Wealth of Nations. With an introduction by E.R. A. Seligman. 2 vols. London (E.L) .

(ب) دراسات:

Bagolini, L. La simpatia nella morale e nel diritton: Aspetti del pensierodi Adam Smith. Bologna,1952 .

Chevalier, M. Ètude sur Adam Smith et sur La fondation de la science èconomique. Paris, 1874 .

Hasbach, W. Untersuchungen über Adam Smith. Leipzig, 1891 .

Leiserson,A. Adam Smith y su teor a sobre il salario. Buenos Aires, 1939 .

Limentani, L. La morale della simpatia di Adam Smith nella storia del pensiero inglese. Genoa, 1914 .

Paszhowsky, W. Adam Smith als Moralphilosoph. Halle, 1890.

Rae, J. Life of Adam Smith . London , 1895 .

Schubert, J. Adam Smith as Student and Professor. Glasgow, 1937 .

Small, A.W. Adam Smith and Modern Sociology . London, 1909 .

٢- برايس

(أ) نصوص

A Review of the Principal Questions in Morals. Edited by D. Daiches Raphael. Oxford, 1948 .

(ب) دراسات

Raphael, D. Daiches. The Moral Sense. Oxford, 1947 .

(This work deals with Hutcheson , Hume, Price and Reid).

٣- ريد

(أ) نصوص

Works. Edited by D. Stewart. Edinburgh, 1804 .

Works. Edited by W. Hamilton. 2 vols. Edinburgh, 1846

(6 th edition, with additions by H.L Mansel, 1863 .)

Ewres complètes de Thomas Reid. Translated by T.S. Jouffroy. 6 vols. Paris, 1828 - 63 .

Essays on the Intellcetual Powers of Man. (Abridged) Edited by A. D. Woozley London , 1941 .

Philosophical Orations of Thomas Reid. (Delivered at Graduation Ceremonies.) Edited by W. R. Humphries. Aberdeen, 1937 .

(ب) دراسات

Bahne - Jensen, A. Gestaltanalytische Untersuchung zur Erkenntnislehre Reids. Gl¨ckstadt, 1941 .

Dauriac, L. Le rèalisme de Reid. Paris, 1889 .

Fraser, A .C. Thomas Reid. Edinburgh and London, 1898 .

Latimer, J.F. Immediate Perception as held by Reid and Hamilton considered as a Refutation of the Scepticism of Hume. Leipzig, 1880 .

Peters,R. Reid als Krtiker uon Hume. Leipzig, 1909 .

Sciacca, M.F. La Flosofa di Tommaso Reid con un'appendice sun rapporti con Gallupi e Rosmini. Naples, 1936 .

٤- بيتى

(أ) نصوص

Essay on the Nature and Immutability of Truth. Edinburgh, 1770, and subsequent editions.

Dissertations Moral and Critical. London, 1783 .

Elements of Moral Science. 2 Vols . Edinburgh, 1790 - 3 .

(ب) دراسات

Forbes, W. An Account of the Life and Writings of James Beattie 2 vols. Edinburgh, 1806 (2 nd edition , 3 vols, 1807)

٥- ستيوارت

(أ) نصوص

Collected Works. Edited by W. Hamilton. 11 vols . Edinburgh, 1854 - 8 .

Elements of the Philosophy of the Human Mind. 3 vols . Edinburgh, 1792 - 1827 , and subsequent editions.

Outlines of Moral Philosophy. Edinburgh, 1793 (with notes by J. McCosh, London,1863).

Philosophical Essays. Edinburgh, 1810 .

Philosophy of the Active and Moral Powers of Man. Edinburgh, 1828.

(ب) دراسات

A Memoir by J. Veitch is included in the 1858 edition of Stewar's Works . The latter's eldest son , M. Stewart, published a Memoir in Annual Biography and Obituary 1829 .

٦- براون

(أ) نصوص

An Inquiry into the Relation of Cause and Effect. London, 1818.

Lectures on the Philosophy of the Human Mind. Edited by D. Welsh. 4 vols. edinburgh, 1820 , and subsequent editions. Lectures on Ethics. London, 1856 .

(ب) دراسات

Welsh, D. Account of the Life and Writings of Thomas Brown. Edinburgh, 1825 .

٧- أعمال عامة

(أ) نصوص

Selectins from the Scottish Philosophy of Common Sense. Chicago, 1915 .

(ب) دراسات

Hessop, T.E. A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour. London , 1937 .

Laurie, H. Scottish Philosophy in National Development . Glasgow, 1902 .

Mc Cosh, J Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton. London, 1875.

Pringle - Pattison, A. S . Scottish Philosophy: A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume. Edinburgh and London , 1885 and subsequent editions.

المؤلف فى سطور :

فردريك كوبلستون (١٩٠٧ - ١٩٩٤)

فيلسوف إنجليزى ، وعالم لاهوت . درس فى كلية « مارلبورو » ، ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد ، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٣٠ ، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة فى كلية « هيثروب » . ثم عمل بعد ذلك أستاذًا زائرًا فى جامعة « سانتا كلارا » فى كاليفورنيا (١٩٧٤ - ١٩٧٥) ، وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦ . ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة محاضرات جيفورد فى جامعة « إبردين » عام ١٩٧٩ - ١٩٨٠ ، كما كان أستاذًا زائرًا أيضًا فى « السويد » و « سانت أندروز » .

من أهم مؤلفاته :

موسوعته الكبرى فى «تاريخ الفلسفة» التى تضم تسعة أجزاء. و«الفلسفة والفلاسفة»، و«حول تاريخ الفلسفة» ، و«الفلسفة والثقافة» ، و«الفلسفة فى روسيا»، و«نيتشه ... فيلسوف الحضارة » ، و « القديس توما ونيتشه » .

المترجم فى سطور :

محمود سيد أحمد

من مواليد جمهورية مصر العربية ، حصل على الدكتوراه عام ١٩٨٥ .

يعمل أستاذاً للفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعتى الكويت وطنطا .

من أهم مؤلفاته :

- مفهوم الغائية عند كانط .
- الاعتقاد الدينى عند هيوم .
- البراجماطيقا عند هابرماس .
- الحضارة والدين عند هوكنج .
- دراسات فى فلسفة كانط السياسية .

ومن أهم ترجماته :

- تاريخ الفلسفة الحديثة .
- تاريخ الفلسفة السياسية (جزءان) .

المراجع فى سطور :

أ . د . إمام عبد الفتاح إمام

من مواليد محافظة الشرقية ج . م . ع .

عمل أستاذاً بآداب عين شمس ، والكويت وهو الآن أستاذاً غير متفرغ بجامعة المنصورة ، يشرف على أكثر من سلسلة في المجلس الأعلى للثقافة بمصر .

له أكثر من مائة كتاب بن تأليف وترجمة ومراجعة .







هذا هو المجلد الخامس من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية. ويتناول هذا المجلد الفلسفة الحديثة: الفلاسفة البريطانيين ابتداء من توماس هوبز؛ فيعالج «ميتافيزيقا الحركة» عنده، ويدرس الفلسفة المدنية. ثم يتناول أفلاطونيى كمبردج الذين استلهموا المذهب الأفلاطونى، واستمدوا منه التفسير الروحى والدينى للواقع. وينتقل بعد ذلك إلى جون لوك وتأسيسه للمذهب التجريبى ثم تفصيلات هذا المذهب، ويتحدث عن المعرفة عنده بدرجاتها، ثم نظريتى لوك الأخلاقية والسياسية. وبعد لوك ينتقل إلى دراسة روبرت بويل وإسحاق نيوتن. ثم يتناول بعض المشكلات الدينية عند صموئيل كلارك والأسقف بطلر، ويقف عند الأسقف باركلى والمثالية الذاتية الشهيرة عنده حتى الأشياء المتناهية، وعلاقة الأشياء المحسوسة بذاتنا وبالله والعلية. ويختم عمله بدراسة الفيلسوف الإسكتلندى ديفيد هيوم، والعواطف والعقل والأفكار الأخلاقية بصفة عامة، والسياسة وأصل المجتمع، وهيوم ما له وما عليه.

الغلاف / عبد العزيز السماحى